

عبد اللطيف صبرة

ابن المقفع

مكتبة المطبع والنشر  
دار الفكر العربي

0101377



Bibliotheca Alexandrina





دكتور عبد اللطيف حمزة

# ابن المقفع

ملزم الطبع والنشر  
دار الفكر العربي



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### مقدمة الطبعة الثالثة

صدر كتاب « ابن المقفع » منذ ثلاثين سنة ولكنه ما زال بعد مضي هذه المدة الكبيرة خالياً بأن يصدر وأن يفيد منه كثيرون من الباحثين والمتعشقين للأدب العربي .

لا أقول ذلك اعتباطاً ، ولا افتخاراً ، ولا ادعاء ، ولا رغبة في التزيد في القول . ولكني أقوله معتمداً على أقوال غيري من الباحثين أو الدارسين الذين صرحوا لي مراراً بأن بحثي عن « ابن المقفع » ما زال جديداً في بابهِ بالرغم من كثرة ما ظهر من الكتب الجليلة في دراسة هذه الشخصية الأدبية الكبيرة ، وبالرغم ما كتب من الأبحاث التي قصد بها أصحابها إلى نيل درجة الدكتوراه في الآداب في موضوع خطير كموضوع هذا الكتاب .

وذلك بما دعاني إلى إصدار هذه الطبعة الثالثة وأنا واثق من أن طبعات أخرى كثيرة ستصدر من هذا الكتاب بمشيئة الله تعالى .

ترى — لماذا يحتفظ هذا الكتاب بجذته إلى اليوم ، ولماذا أحبهته حباً لا يدانيه حب أي كتاب آخر من كتبني إلى اليوم ؟

الحق . لقد كان « ابن المقفع » أول شخصية كبيرة في تاريخ الأدب العربي حظيت بصدقتها ونعمت بأدبها منذ تخرجي في كلية الآداب

جامعة القاهرة . وقد أحسست لذة عميقة في هذه الصداقة ربما لم تتح لى بكمها وكيفها مع كثيرين من الشخصيات الأدبية والصحفية التي سعدت بصحبتها في الثلاثين سنة الماضية .

أحببت ابن المقفع لأنه بطل من أبطال الدفاع عن حرية الرأي — تلك الحرية التي عاشت البشرية تدافع عنها وستظل تدافع عنها إلى أن يبدل الله الأرض غير الأرض والسموات : دافع عن هذه الحرية في مجال العقيدة حتى اتهمه الناس بالزندقة . ودافع عنها في مجال السياسة حتى قالوا إنه لقي مصرعه على يد الخليفة المنصور بسبب الرسالة « الهاشمية » التي انتقد فيها ابن المقفع سياسة هذا الخليفة .

كما أحببت ابن المقفع لأنه بطل الثقافة الفارسية التي جعل منها عنصراً هاماً من عناصر الثقافة الإسلامية . ولولا جهود هذا الرجل في نقل التراث الفارسي إلى اللسان العربي لما استطاعت الثقافة الفارسية أن تشق طريقها إلى هذه الغاية وتصبح في وقت وجيز جزءاً هاماً من أجزاء الثقافة الإسلامية ، وجزءاً هاماً كذلك في حضارة العالم الإسلامي .

ثم أحببت ابن المقفع لاختيار أدبي فني خالص . وخلاصة هذا الاعتبار أنني نظرت إليه — بل نظر التاريخ نفسه إليه — على أنه أول من حل عبء النثر الفني أو الكتابة العربية مع صديقه عبد الحميد ابن يحيى الكاتب منذ أواخر الدولة الأموية .

الحق كذلك أن كل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثة المتقدمة كافٍ لأن يستأثر بهي لابن المقفع وسعادتي بصداقة ابن المقفع واعتزازي

— ٥ —

بهذه الصداقة المتينة إلى اليوم . وأخيراً وبعد مضي ثلاثين سنة على صدور هذا الكتاب يسعدني كذلك أن أذكر للقراء شيئاً من معنى الحياء من ذكره في كل من الطبعتين السابقتين . وهذا الشيء هو أنني من أجل الكتاب الذي كتبته عن ابن المقفع في عام ١٩٣٧ أصدرت كلية الآداب قراراً وافق عليه مجلس الجامعة بإعفائي من درجة الماجستير والسماح لي بالتقدم مباشرة للحصول على درجة الدكتوراه .

وأى تسكريم لي ولهذا الكتاب يكون أكثر مما فعلته الجامعة إذ ذاك ؟

والله أسأل أن ينفع به عشاق الأدب العربي والفكر العربي ،  
والوطن العربي ، والله ولي التوفيق ؟

عبد اللطيف حمزة

مصر الجديدة في أول أغسطس سنة ١٩٦٥

# الباب الأول

## الفصل الأول

### الشعب الفارسي بين الشعوب الإسلامية

برزت شمس الإسلام وباسمه تقدم العرب في فتوحهم ، وما كاد يتم للعرب هذا الفتح حتى نشأ عن ذلك ما نشأ من المزج بين الأمة الفاتحة والأمة التي غلبت على أمرها . ولكن هذا المزج لم يحدث حتى أفاقت هذه الشعوب من دهشة الفتح — ثم حدث تفاعل قوى بينها جميعاً وأنتج هذا التفاعل شعباً جديداً وعقلاً جديداً وأدباً مستحدثاً ، فلسفة مستحدثة ، وذلك أن العربي قد اضطر منذ تلك الفتوح إلى أن يكون له اتصال بالفارسي والرومي ، والشامي والمصري ، والعراقي والمغربي ، والهندي والسندي ، ولكل من هؤلاء ذوقه ونفسيته ، خلفه وعقليته ، وعقيدته ، ودمه وجنسيته ، ونظامه وسياسته ،

و استطيع أن نقرأ في كتب الأدب عامة وكتب الجاحظ خاصة ، نجد أخباراً كثيرة في هذه الكتب يصبغ أن توضح لنا شيئاً عن خصائص تلك الشعوب وما يمتاز به كل شعب منها . فهي تذكر مثلاً أن العربي يمتاز بالشعر والقيافة ، والميل إلى الخفة والبساطة ، وأن الفارسي يمتاز بالحكمة والسياسة ، والرغبة في اقتناص اللذة وجلب النعيم ، وينتاز اليوناني بالفلسفة ومعرفة العلل والعناية بالمعاني ،



والسندى بالصيدلة ومعرفة العقاقير ، والهندي بالحساب وعلم النجوم  
والميل إلى فلسفة الزهد والتصوف ، والتركي بالحروب . وكما يقول  
المجاحظ : « ليس في الأرض كل تركي كما وصفنا ، كما أنه ليس كل  
ميراني حكيم ، ولا كل أعرابي شاعراً قائماً ، ولكن هذه الأمور  
في هؤلاء أعم وأتم وفيهم أظهر وأكثر » (١) .

وإذا كان هناك اختلاف كبير بين هذه الشعوب في أخلاقها  
وعاداتها ، فثم اختلاف كبير في أهوائها السياسية أيضاً . يدلك على  
ذلك ما قاله محمد بن علي بن عبد الله بن عباس لرجال الدعوة العباسية  
حينما اختارهم لها قال : « أما الكوفة وسوادها فهناك شيعة علي بن  
أبي طالب وأما البصرة فعثمانية تدين بالكف ، وتقول كن عبد الله  
المقتول ولا تكن عبد الله القاتل ، وأما الجزيرة فحرورية مارة ،  
وأعراب أعلّج ، ومسلمون في أخلاق نصارى . أما أهل الشام فلا  
يعرفون إلا آل أبي سفيان وطاعة بني مروان . وأما أهل مكة والمدينة  
فقد غلب عليهم أبو بكر وعمر ، ولكن عليكم بخراسان فإن هناك  
العدد الكثير والجلد الظاهر وصدوراً سليمة وقلوباً فارغة » (٢) .

وإذن فالبصرة مختلفة عن الكوفة ، والعراق كله مختلف عن  
الجزيرة ، والجزيرة شيء غير الحجاز ، واللون السياسي لخراسان  
مختلف عن سائر الأقطار الأخرى ، وهذه الممالك كلها مندمجة تحت  
راية العرب أنفسهم لا يعلنون بما سيجرى على يدهم من مزج واختلاط

---

(١) رسائل المجاحظ بهامش الكامل للبرد .

(٢) عبون الأخبار لابن قتيبة ج ١ ص ٢٠٤ .

وهذه الأمم المغلوبة نفسها لا تدرى بما سيجرى عليها من عبر وأحداث !  
ثم إنك تعلم أن العرب طبقوا بعد الفتح نظام الرق والولاء ،  
فكانت الجوارى توزع على الفاتحين وتباع في أسواق المقينين والنخاسين  
أو باعة الرقيق — وتهدى كما تهدى الطرف الثمينة والمال والمتاع !

وقد غصت بيوت المسلمين بأولاد الجوارى . حتى أصبح البيت  
الإسلامي مجتمعاً لأشخاص ينتمون إلى أمم مختلفة . خذ لذلك مثلاً  
بيت المنصور ، فقد كانت فيه (أروى) بنت منصور الحيرى ، وكانت  
يمنية ، كما كانت فيه أمة كردية كان المنصور قد اشتراها وتسراها ،  
وأخرى رومية ، وامرأة ثالثة من بنى أمية قيل إنه أولدها بنتاً تسمى  
(العالية) . ومع ذلك فقد كان المنصور مشهوراً بالبخل مقتصداً في  
اللذة ، مشغولاً بتأسيس الملك ، فلم يسرف في الأماء بالقياس إلى من  
أتى بعده من الخلفاء كالرشيد ، وهو الخليفة الذى يقول عنه صاحب  
الأغانى : « إنه قد كان له زهاء ألفى جارية » أو بالقياس إلى الخليفة  
المتوكل ، ويقول المسعودى إنه كان له أربعة آلاف سرية ! ! .

وليس شك فى أن هذا التوالد الجساق قد تبعه توالد أخلاق  
وعقل ، أن هذا وذاك قد أنتجا معاً صنفاً من الناس يوشك أن يكون  
متفوقاً فى كل شيء . حتى لقد خيّل إلى بعض الناس يومئذ أن  
النبوغ وقف على الأعاجم ، وأن العبقريّة مقصورة على المولدين .  
وهذه نظرية - بيولوجية - قد ثبتت صحتها ، وفرغ العلماء والمفسكرون  
من التدايل على صدقها . من أجل ذلك أقبل الناس إقبالا شديداً فى  
ذلك الوقت على هذا النوع من التوالد . قال الأصمى : كان ، أكثر

أهل المدينة يكرهون الأمام ، حتى نشأ منهم على بن الحسين بن أبي طالب  
والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق ، وسالم بن عبد الله بن عمر بن  
الخطاب ففاقروا أهل المدينة فقهاً وعلماً وورعاً . فرغب الناس في  
السرارى .

إذن فقد كان لهذا الضرب الجديد من الحياة التى يحياها الناس في  
العصر العباسى آثار حسنة قيمة . ولكن كانت له إلى جانب ذلك آثار  
سيئة . فنبسط أن نقول في صراحة وإيجاز إن العرب في ذلك الطور  
قد هدموا قوميتهم ، أو كادوا يهدمونها ، وقضوا على أدبهم وخطتهم  
وتقاليدهم أو كادوا يقضون عليها . ولم يكد يسلم قليلاً من هذا التدمير  
الحادث إلا شيئان : هما اللغة والدين . بل إنه قد نال هذين أيضاً من  
العيب ما نالهما ، وهذه كتب الأدب والملل والنعل والتاريخ تهض كلها  
دليلاً على ما نقول :

غير أن أسوأ الآثار التى نجمت عن هذه الحياة الجديدة  
أثران خطيران :  
أولهما ، أثر هذه الحياة الجديدة في الأدب العربى الخالص .  
وثانيهما ، أثرها في الأخلاق العامة .

فأما أثرها في الأدب العربى الخالص ففى استطاعتك أن تقول  
إن العرب في هذا التوليد قد سمحوا لغيرهم منذ أول الأمر بأن ينجروا  
على أدبهم جنائياً لا تعتقر . ونحن إذ ندرس الأدب العربى في القرن  
الثانى للهجرة ، وهو القرن الذى تم للعرب فيه هذا المزج والاختلاط ،  
لا ندرس أدباً عربياً يمكن أن يكون خالصاً بحال ما ، ونحن حين نلتمس  
هذا الأدب العربى الخالص ، لا نستطيع أن نظفر به فيما خلفه لنا هذا

القرن والقرون التي تلتها من آثار أدبية في أيدينا جزء عظيم منها ، ولا نستطيع أن نظفر به في الكوفة والبصرة وما حولها من تلك البيئات الأدبية التي كانت تلمح بالحياة موجا ويشتعل فيها النشاط اشتعالا . ولكننا نظفر بالأدب العربي الخالص في البادية وما حولها ، أعني في تلك الجهات التي يمكن أن يقال إنها كانت بعيدة عن النفوذ الفارسي محتقة بالروح العربي . وفي البادية كان يعيش أولئك الأعراب الذين كانوا يفنون من حين لآخر إلى البيئات الأدبية المتحضرة ، ثم لا يلبثون بها إلا ريثما يعودون أدراجهم إلى الصحراء . وإلى البادية كان يرحل علماء اللغة وكان أكثرهم من الموالى ، فكان هؤلاء العلماء مخلصين حقاً للغة العربية ، ولكنهم لم يكونوا مخلصين للأدب العربي . أخلص هؤلاء العلماء للغة ، فظلوا ينشطون إلى البادية حتى قيدوا صحيح العربية ، وضبطوا ألفاظها ، وحفظوها من العجمة التي كادت تلحقها . ولم يخلص هؤلاء العلماء للأدب العربي . فما كاد يتم لهم ما يرجون من صحة اللغة وضبطها حتى قطعوا الصلة بين البدو وبين هذه البيئات المتحضرة التي كانت تضطرب فيها الحياة ويزدهر فيها العلم ويصير فيها الأدب ، ومن هنا أتت إساءتهم إلى الأدب العربي الخالص حين بتروه أو قل — أماتوه — قلم نعد نجد صورة لذلك الأدب العربي الخالص . وكأنا بالعرب أنفسهم قد أغضوا عن ذلك ورضوا به . فشاركوا الفرس في القضاء على الأدب العربي كما شاركوهم في القضاء على الأخلاق العربية والقومية العربية .

والحق أننا منذ بداية العصر العباسي وجدنا أنفسنا أمام أدب لا يمكن أن يكون عربياً محضاً ، ولكنه عربي فارسي ، أو هو مزاج

من هذين معاً ، وأعجب من ذلك أن هذا الأدب الفارسي الذي ظهر على استحياء في نهاية الدولة الأموية وبداية الدولة العباسية هو الذي أخذ يقوى شأنه بعد ذلك بسرعة البرق ، وبقي على هذه الدرجة من القوة وعظم الشأن حتى كان القرن الرابع الهجري ، وكان ظهور الولايات الحديثة ، ومنها الدولة الطاهرية والدولة السامانية ، والدولة الصفارية والدولة البويهية والدولة الغزنوية .

لم يكتف الفرس بأن يكون الأدب العربي فارسي الصبغة ، أو يكون الأديب العربي فارسياً ليس له من العربية إلا الثوب أو القشرة ، بل فكروا أخيراً أن يكون أدبهم مكتوباً باللغة الفارسية الحديثة بدلاً من العربية القديمة .

فأما في عهد دولة بني طاهر — ولم تكن هذه الدولة مستقلة كل الاستقلال عن الدولة العباسية — فإن الأسباب لم تكن قد تهيأت بعد لظهور الأدب الفارسي . ومن أجل ذلك أثر عن الطاهريين أنهم حاربوا الآداب الفارسية ، وقيل إن رجلاً أهدى إلى عبد الله بن طاهر كتاباً كان قد ألفه لكسرى أنوشروان فرفضه عبد الله وقال : حسبنا القرآن والسنة ، ثم أمر بالكتاب نفسه فألقى في النار .

وأما الدولة الصفارية ، وهي الدولة التي ظفر بها يعقوب بن الليث الصفار بطريق الثورة لا بطريق التولية ، فتذكر الروايات الفارسية عن صاحبها أنه جمع أخبار ملوك فارس ، وأمر أن يترجم من اللغة الفهلوية إلى اللغة الفارسية حتى استوى له من هذا كله كتاب يقال إنه أصل كتاب الشهنامه للفردوسي . وتذكر الروايات الفارسية أيضاً

أن أول من نطق بالشعر الفارسي الحديث هو طفل رضيع ليعقوب ابن الليث الصفار ، وإنه وإن كانت هذه الروايات الفارسية كلها موضعاً للشك فإنها مع ذلك تنهض دليلاً على بداية العناية بالأدب الفارسي .

وأما الدولة السامانية — فيما بعد — فقد تجردت لإنهاض الأدب الفارسي وتوفرت على تشجيعه ، ونشأ في كنفها أكثر من ثلاثين شاعراً وشهدت هذه الدولة نشأة الشعر الفارسي بالمعنى الصحيح ، وابتدأ فيها نظم الشهنامه ، شرع في نظمها شاعر اسمه — الدقيقي — قيل أنه ألف منها ألف بيت حتى جاء الفردوسي فأتمها خمسة وخمسين ألفاً .

وأما الدولة البويهية وهي التي ظهرت في الشمال الغربي من إيران ، وعظمت سيطتها حتى استولت على بغداد وادعت لنفسها نسباً ينتهي إلى (بهرام جور) فلا يكاد التاريخ يعرف عنها شيئاً في الأدب الفارسي . ومصدر ذلك أنها قامت في (بغداد) عاصمة الأدب العربي . ووزيراها العظيمان وهما (الفضل بن العميد) و (الصاحب بن عباد) كانا لذلك من أدباء العربية ، وكذلك كان الشعراء والكتاب المتصلون بها ، ولم يعرف من شعراء الفرس ممن كانوا يتصلون بالصاحب بن عباد إلا رجلان هما المنطقي والخسروي .

وأما الدولة الغزنوية ، التي نشأت في أواخر القرن الرابع الهجري ببلاد أفغانستان فقد ورثت الأدب الفارسي في ريعانه وقوة شبابه ، والتف حول محمود الغزنوي كثيرون من أدباء الفرس وشعرائهم ، وكان أظهر هؤلاء جميعاً الفردوسي الذي تنسب إليه الشاهنامه .

وفي "قرن الخامس الهجري استولى السلاجقة على آسيا الإسلامية

وأخذوا ببغداد ، وبرغم أن دولة الغزنويين كانت دولة تركية فإنها حين حكمت إيران تمحضرت بالحضارة الفارسية ، وكثرة شعرائها كانوا لذلك من الفرس ، ولم يعرف من شعرائها من نظم بالتركية .

إذن فقد كانت اللغة العربية وحدها لغة الأدب حتى نهاية القرن الثالث الهجرى . فلما كان القرن الرابع ظهر أدب فارسى مكتوب باللغة الفارسية وكان أول ظهوره فى المواطن النائية عن مركز الثقافة العربية كخراسان . ومعنى ذلك أن اللغة الفارسية أخذت تزاحم اللغة العربية فى الأدب ، ولكن الأمر كان على غير ذلك فى العلم . فقد بقيت اللغة العربية وحدها صاحبة السلطان فى الميدان العلمى باستمرار ، وقل من العلماء من كان يؤلف علماً بالفارسية فى بعض الأحيان ، فقد ألف الفزائى كتباً كثيرة باللغة العربية ، وكان من آثاره كتاب واحد فقط بالفارسية هو كتابه ( كيميا السعادة ) — قال إنه ألفه بالفارسية لئلى يفهمه العامة !! وكذلك فعل فخر الدين الرازى ونصير الدين الطوسى والبيضاوى — فكانت الكثرة المطاعة من كتبهم وآليفهم بالعربية ، ولكنهم لم يؤلفوا بالفارسية إلا فى مرات قليلة جداً يمكننا أن نهملها وألا نأخذ بها ؛ وهكذا اختفى الأدب البدوى الخالص قديمه وحديثه لظهور العنصر الفارسى : وذهب بالأدب البدوى القديم كل من العصر الجاهلى والعصرى الأموى الذى يمكن اعتباره من الناحية الأدبية ظلاً للعصر الجاهلى وامتداداً له ، وأما الأدب البدوى الحديث فلم يعد فى استطاعة الناس أن يظفروا به إلا فى البداية وحدها . وشعر البداية فى العصر العباسى — أعنى فى الوقت الذى كان الناس فيه مشغولين بأشجار بشار والبحترى ومسلم وأبى تمام — لم يكن يحفل الناس به

إلا قليلا ، ولم يكن يعنى به الشعراء والأدباء أنفسهم إلا لما . ولماذا يحفل به أو يثبث هؤلاء ؟ ألم يكن يكفيهم أن يعرفوا الشعر العربي القديم الذى ورثوه عن العصرين الجاهلى والأموى ؟ ألم يكن يكفيهم أن يقوموا على درس هذا الشعر وحفظه ، وتربية أنفسهم تربية شعرية على أساسه ، حتى يتسنى لهم بذلك أن يصوغوا شعراً عربياً فى لغته عربياً أو كالعربى فى أسلوبه وبعض معانيه وأخيلته ؟ حسبهم إذن ذلك الشعر البدوى القديم ، فليقتنوا به ، وليشحنوا به ملكتهم الشعرية ثم ليتركوا الأدب البدوى المعاصر لهم يذهب به مذهب بنفوذ الأعراب . وتقائيد الأعراب وعقول الأعراب .

\*\*\*

ودع عنك أثر الشعوب التى تألفت منها الدولة العباسية فى الأدب ودع عنك جهود الشعب الفارسى منها بنوع خاص . وانظر معى إلى أثر هؤلاء وأولئك فى الاخلاق والأذواق .

فكما احتجب الأدب العربى البحث حين عدا عليه الأدب الفارسى الجديد فكذلك احتجبت المرأة العربية الحرية ولزمت بيتها لا تبرحه وتركت مبدئ الأدب والاجتماع لتلك المرأة الفريسية التى غشيت مجالس الأدباء واتصلت بالكتابة منهم والشعراء وأثرت فى أدبهم تأثيراً مخالفاً كل المخالفة لتأثير المرأة العربية الحرة فى شعراء العصرين الجاهلى والأموى . ويومئذ كانت تلك تمثل الخلق العربى بالمعنى الصحيح . وكانت أهلاً لتقدير الرجال . وكانت موضعاً لحبهم واحترامهم ، وكانت هى من جانبها توحى إليهم شعراً يصح أن يكون المثل الأعلى لسمو العاشقة . وهؤلاء شعراء بنى عذرة ترجم شعرهم عن أنبل.



المشاعر وفي غزل عفيف وأدب لطيف وهذه لبلى الأخيلية وشعرها في توبة الخفاجى يدل على صدق العاطفة وطهرها ، وسيرتها تدل على ذلك أيضاً . كانت تقابل من تقابل من الخلفاء والأمراء فيداعبرنها بأخبارها مع توبة ويسألونها أن تنشد لهم شعرها فيه فتفعل وهى على ثقة من احترامهم لها وإكبارها انبل شعورها . من ذلك مثلاً أنها دخلت يوماً على الحجاج فطأطأ لها رأسه حتى ظن الجالسون أن ذقنه قد أصابت الأرض (١) ؟

وأما المرأة العباسية فلم تكن كذلك ، كانت امرأة فارسية أو رومية أو مغربية أو هندية . وكانت امرأة لا تأخذ نفسها بالهفوة والشرف لأنها جارية والجارية لا تؤخذ عادة بتلك القيود الأخلاقية التى تؤخذ بها الحرائر . وكانت امرأة متعلمة متحضرة وليست جاهلة متبدية ، لأنها كانت تباع وتشترى وكان يزيد فى ثمنها ويغلى من قيمتها أن تتوفر فيها شروط عدة : منها أن تكون جميلة الوجه ، رخيصة الصوت ، عذبة اللحن ، رقيقة الانفاظ ، رشيقة الحركات طروباً لعرباً ، حافظة للأشعار ، راوية للبلح والأخبار ، عارفة بالأدب معرفة لا بأس بها !

كما كانت هذه المرأة لا ترى غالباً إلا فى أسواق الرقيق ، وفى مجامع الغناء وأندية اللهو والعبث والمجانة التى لم تكن تغل فى لهوها وعبثها عن أندية باريس فى الوقت الحاضر . وكان قتيان العرب يختلفون إلى هذه

---

(١) ج ١ من الأمالى لأبى على القالى ص ٨٦ طبعة بولاق .

الأندية ويستمعون إلى غناء الجوارى ويتمتعون أنفسهم بجملهن ويخلطون أنفسهم بهن مخالطة ليست في مجموعها شريفة ولا طاهرة .

وكان كل شاعر أو أديب مستهماً بجارية من الجوارى يتلقاها كثيراً ، ويقصد إليها كثيراً ويعشقها عشقاً لا يخلو من سوء . فكان لمسلم بن الوليد ( سحر ) . وكان للعباس بن الأحنف ( فوز ) كما كان لأبي نواس ( جنان ) .

وفي الحق أن الجوارى كن مغنما عظيم الألب والفن والنوق معاً ، والحق أنهن نهضن بالتربية الجمالية التي أخذن بها الشعب . ولكن الجوارى كن في الوقت نفسه خسارة عظمى فقط على الأخلاق ، وعليهن تقع التبعة كلها في ذلك . وما للجارية وللأخلاق ؟ أليست تباع وتشترى في الأسواق كما تباع السلع ؟ أليست تنقض كل أوقاتها في مجالس الغناء ، وناهيك بهذه المجالس ، وبما فيها من خلعة ومجاعة وبدع ؟ ولا تقل أن الإسلام كان لا يجيز هذه الأخلاق ولا يسمح بها . فقد دخلت في الإسلام شعوب كثيرة ، ودخلت كلها في هذا الدين يعقوها وآدابها وأخلاقها لابعتمول العرب وأخلاقهم وآدابهم . وكان الشعب الفارسي بنوع خاص رائد الجميع في ميادين اللذة ، وقائد الجميع إلى تلك المتعة . فبدأ حركته هذه بنشر أخبار الملوك الساسانيين — في مجالسهم الخاصة التي كانوا يجلسون فيها لتعاطى الشراب وسماع الغناء من أمثال ( يوشن ) ، و ( الفيلند ) وغيرها من أعلام المطربين ونوابغ المغنين وسترى بعد حين كيف أن الطبيعة الفارسية نفسها بالقياس إلى طبائع الأمم الأخرى في ذلك الحين كانت تميل إلى اللذة المادية وحدها تؤثرها على غيرها وتسلك في سبيل الحصول عليها كل طريق .

## الفصل الثاني

### الثقافة الفارسية بين عناصر الثقافة الإسلامية

لم تكن الثقافة الإسلامية مؤلفة من العنصر الغربي وحده ؛ بل كانت مؤلفة منه ومن عناصر مختلفة وأصول متباينة :

ففى هذه الثقافة الإسلامية عنصر يونانى ، والعقل اليونانى ميال إلى فلسفة التعليل والتحليل ، وميله إلى المعنويات أكثر من ميله إلى الماديات ، وآية ذلك أن الحضارة اليونانية نفسها حضارة معنوية فى جملتها ، وأن التماثيل اليونانية لم يكن يتصده فيها إلى الجمال الفنى الظاهر بمقدار ما قصد فيها إلى أن تكون مريحة بمعنى خاص ؛ معبرة عن شعور معين . ومن هنا كان الفن اليونانى فناً للفن ، والعلم اليونانى علماً للعلم ، والفلسفة اليونانية فلسفة للفلسفة .

وفى هذه الثقافة الإسلامية عنصر هندى ، انتقل إليها من طريقين أما أولهما فطريق الهندود أنفسهم بعد الفتح الإسلامى . وأما ثانيهما فطريق الفرس الذين كانوا قد تأثروا بالفلسفة الهندية منذ فتوح الإسكندر الأكبر ثم نشروا ثقافتهم الفارسية الممتزجة بالعنصر الهندى بعد الفتح الإسلامى ، والفلسفة الهندية فلسفة تأمل ؛ والعقل الهندى عقل دينى قبل كل شيء ؛ والأفكار الهندية — فيما يقول الباحثون — هى إلى الخيال أقرب منها إلى الواقع ، وهى إلى أن تكون أفكاراً ملائمة للشعر أقرب منها إلى أن تكون أفكاراً ملائمة للعلم . يريد الهندى أن يوضح لنا — مثلاً — كيف خلق هذا العالم ، فيقول :

( ٢ م - ابن المقفع )

أنه خرج من خالقه (برهمن) كما يخرج الضوء من الشمس ، وكما ينبعث الشذى من الزهر ، وكما يخرج الشرر من النار . وهذا كلام يعجب الأديب ولكن لا يقنع به العالم . والفلسفة اليونانية لا تقنع بهذه الأخيلة الشعرية فيما تسميه علماً بالمعنى الصحيح ، بل أنها تدع في تفكيرها طريق البحث العلمي . من أجل هذا كان العلم أولاً في اليونانيين وكان تفكير هؤلاء مطابقاً دائماً للمنطق . ومن أجل هذا كان الزهد والتصوف والفلسفة الدينية في الهنود ، وكان تفكير هؤلاء أشد اتصالاً بالعاطفة .

وفي هذه الثقافة الإسلامية عنصر فارسي وهذا العنصر نفسه — كما ستري — مؤلف من جزئيات ثلاث هي : الفارسية واليونانية والهندية (١) .

(١) الحق أن الفلسفة الإيرانية ليست يونانية في أكثرها بل هي هندية أكثر منها يونانية ، وربما كان سبب ذلك أن الأمة الإيرانية القديمة أمة آرية ، والآريون جنس كان يشمل فيما يشمل أهل الهند وإيران في وقت معاً ، وقد وجدت الدلائل العديدة التي تدلنا على أن هؤلاء الآريين من هنود وإيرانيين قد عاشوا جميعاً في عصر واحد من عصور التاريخ ، وجمعتهم أرض واحدة يرجح الكثيرون أنها بلاد تركستان الحالية ومن هذه الدلائل كما يقول الدكتور عبد الوهاب عزام تشابه بعض المقائد الدينية عند الأميين ، وتشابه بعض الأسماء التي تطلقها كل أمة منهما على الآلهة وغيرها . فمن هذه الأسماء ( أسورا ) علماً على إله عند الهنود ، ( وسوما ) اسماً للشراب مقدس عندهم أيضاً ( وثريرا ) علماً على حيوان خرافي يشبه التتن . فإن هذه الأسماء جميعها في اللغة الهندية يقابلها في الإيرانية ( آهورا ) وهو علم على إله من آلهة الفرس القديمة ، ( وهوما ) وهواس لتلك الشراب المقدس أيضاً ، ( ترثيرا ) علماً على طيب يعرف في الشريعة بأنه اقلب إلى ثياب ثم تحول إلى ملك شرير اسمه الضحاك ، والأمم نفى ولكن تظل أساطيرها باقية تمكن الناس من الوصول إلى كثير من الحقائق التاريخية الهامة ، ولعل من تشابه المقائد عند الأميين أن كلا منهما تعتقد في نظام ثابت يسيطر على الحياة نفسها =

ولكن الحضارة الفارسية مادية في أكثرها ، وبنيات الفرس الهائلة وأبهتهم العظيمة تبهرك حقاً وتروعك حقاً ولكنها لا تدلك على معنى وراء ذلك .

وفي الثقافة الإسلامية عنصر سورياني ولكنه يوناني في أكثره ، لأن السوريين هم الذين قاموا بنشر الفلسفة اليونانية ولم يقتصروا عليها حتى ترجموا لأنفسهم أيضاً من اللغة الفهلوية شيئاً لا بأس به . والسوريان بوجه عام هم الذين خدموا العلم والفلسفة بتراجهم أكثر مما خدموها

== ويرجع في جوهره إلى أصليْن فقط هما الخير والشر وأما القوتان اللتان تقسمان بينهما هذا العالم ، ولعل من هذا التشابه أيضاً هذه الظاهرة البسيطة وهي أن كلا منهما قدس الجروأنهما قدسان النار وتقيان عليها سدنة وحجاباً، وتطلقان على خبطة النار، أسيلة منقابة ، فأما الهنود فيطلقون على الواحد من هؤلاء اسم (أثروان) بفتح التاء، وأمة الفرس فيطلقون عليه لاسم (أثروان) بسكونها، ثم إن كلمة (أهورا) التي سبق ذكرها صارت رمزاً لآلهة الخير عند الفرس ، وصارت الكلمة المقابلة لها (أثورا) رمزاً لآلهة الشر في بلاد الهند . وهذا هو الشأن في كلمة (ديوا) فهي تدل عند الهنود على معنى القدس ولكنها تشير عند الفرس إلى معنى الشيطان ، وهنا لا تعجب من تفسير العلماء هذه الظاهرة : فهم يقولون إنه لا بد أن تكون خصومة قديمة قد حدثت بين هاتين الأمتين أدت إلى أن تسب كل منهما آلهة الأخرى ، ثم ائترقنا على هذه الحال فسارت إحباطهما إلى الجنوب الشرق وسارت الأخرى إلى الجنوب الغربي واستوطنت الأولى بلاد الهند وسكنت الثانية بلاد إيران . منذ ذلك الوقت اختلفت أخلاق الأمتين وميولهما، قال الهندي إلى فلسفة الاهتزال والتأمل، ونزع إلى التفكير في العالم والتجرد من أدرانه وشروره فامتازت الديانة البوذية نفسها بجميع هذه الخصال ، ومال الإيراني إلى اللذة والسعادة ورأى الخير كل الخير في أن ينفس بنفسه في العالم يمجده ويعمل ويضطرب فيما يضطرب فيه الناس من حياة وحركة ونشاط فيأخذ بنصيبه من ذلك كله معيناً بجمده ونشاطه وفرحه ومرحه آلهة الخير خاذلاً بكل ذلك آلهة الشر .

بتأليفهم فلم يكن لهم فضل ابتكار أو اختراع . وإنما كان لهم فضل نقل وترجمة .

ومهما يكن من شيء فإن الذى اتفق عليه الباحثون فى أمر الثقافة الإسلامية هو أن أقوى العناصر التى تتألف منها عنصران هما العنصر الفارسى والعنصر اليونانى . ولكنهم اختلفوا ، أى هذين العنصرين كانت له الغلبة ؟ وأهما ترك فى الأدب العربى والعقل العربى أثراً أعمق بما تركه الآخر ؟

وعن يقولون بالرأى الأول الدكتور طه حسين وهو يرى ، أن التأثير اليونانى أقوى من التأثير الفارسى رغم أن كثرة الكتاب من الفرس . وذلك أن الثقافة اليونانية كانت قديمة العهد فى هذه البلاد منذ أيام الاسكندر المقدونى فى القرن الثالث ق . م ، ولم ينته القرن الثانى ق . م حتى كانت اللغة اليونانية هى اللغة الرسمية للشرق الأدنى ، ولم يكده يتقدم التاريخ المسيحى حتى كانت كل بلاد الشرق الأدنى فى مصر وسوريا والعراق قد أُنشئت فيها مدارس يونانية تعلم الفلسفة والأدب وعلوم البيان ، (١) .

وأما الرأى الثانى فيقول به أكثر المستشرقين والمؤرخين ، وهو أن التأثير الفارسى فى الأدب العربى كان أقوى وأعظم من التأثير اليونانى . وبرهانهم على ذلك أن أكثر الكتاب الذين ظهروا فى الإسلام من الفرس الذين ولدوا فى أحضان فن جديد من فنون الأدب هو « الكتابة » .

وأنا أعتقد ما يعتقده الدكتور طه حسين من أن اليونان قادة

---

(١) من حديث الشعر والنثر ص ٣٨ .

الفكر في العالم ، وأن علوم الأمم كلها تمت بسبب إلى العلم اليوناني ، ولكنني أعتقد مع ذلك أن فضلهم يقف عند هذا الحد . فللفلسفة اليونانية أن تغزو بلاد الفرس والفكر اليوناني أن يقتحم بلاد الروم ، ولكن ليس بد من أن يفهم الفرس تلك الثقافة كما يحبون أو ينظر الروم إلى ذلك الفكر بالمنظار الذي به يمتازون . وليس لهؤلاء ولا أولئك أن يستعبروا من اليونان أنظارهم وميولهم وأهواءهم كما استعاروا منهم ثقافتهم وتفكيرهم وعلومهم . ومعنى ذلك أنه إذا دخلت الفلسفة اليونانية وطناً ما أصبحت فلسفة فارسية أكثر منها يونانية في بلاد الفرس ، كما أصبحت رومانية أكثر منها يونانية في بلاد الروم وهكذا . . . على أن الإيرانيين لم يكونوا بمعزل عن الهند ، والثقافة الفارسية كان فيها عنصر هندي ، إلى جانب العنصر اليوناني ولكنها مع هذا وذاك ثقافة إيرانية قبل أن تصطبغ بهاتين الصبغتين اليونانية والهندية .

ذلك فيما يختص بالتفكير الإسلامي عامة . أما من حيث الأدب الإسلامي خاصة . فلا محل للنزاع في عظم الدين الذي في عنقه للثقافة الفارسية ، وفي غلبة هذا الدين على الثقافة اليونانية الخالصة .

والحق أن للمستشرقين والمؤرخين عذراً فيما ذهبوا إليه ، وأن لهم عذراً فيما استدلوا به . فهذا (كتاب الفهرست) لابن النديم — وهو المصدر الأساسي لتاريخ المكتب العربية التي ظهرت منذ القرون الأولى للهجرة — مملوء بما خلفه الفرس من آثار أدبية أصولها فارسية سوف نحدثك عنها . وقد وضع لنا الأستاذ (انيوسترانسييف) في كتابه (التأثير الإيراني في الأدب الإسلامي) بجلاء مقسدار هذه الآثار

الفارسية . وتصفح لنا كتاب الفهرست فأثبت أن هذه الآثار تشغل من صفحاته جزءاً كبيراً بالقياس إلى غيرها ، وقام فعلاً بإحصائها وشرح قيمة المهم منها شرحاً يؤمن القارئ معه بتفوق الآثار الفارسية في أدبنا الإسلامى على كل أثر سواه .

والذى لا ريب فيه أن العرب اتصلوا اتصالاً مباشراً بالثقافة الفارسية ، ولم يتصلوا بشيء يذكر من ثقافة اليونان . فلم يعرف العرب الجمهورية والقوانين لأفلاطون ولا السياسة لأرسطو . ولم تصلهم سوى بعض الحكم السياسية أخذت من هنا وهناك دون إعادة ما (١) .

وهكذا كان تفوق الفرس الأذى نتيجة طبيعية لتفوقهم السياسى . ومهما قيل فى هذه الثقافات الفارسية أو اليونانية وغيرها . فإن أثرها فى الثقافة الإسلامية لم يكن يتعدى فى مجملته أموراً ثلاثة :

(أولها) الألفاظ اللغوية الجديدة التى أخذها المسلمون من الفرس مرة واليونانيين أخرى والهنود مرة ثالثة . وأمر هذه الألفاظ الدخيلة معروف لدى المشتغلين باللغة وليس يعيننا هنا أن نحصى هذه الألفاظ ولا أن نوازن بين ما دخل منها عن طريق الفرس ، وما دخل منها عن طريق الهنود وما دخل منها عن طريق اليونان .

(وثانيها) العلوم التى نقلها المسلمون عن هذه الأمم وفى هذه الناحية يتفوق الأثريون فى نوعاً ما على الأثريين الفارسي والهندي . فترى أن العلم الذى استعاره المسلمون من الأجانب كان أكثره يونانياً بحتاً ، ولم يكن العلم الذى أخذه المسلمون عن الفرس والهنود يتجاوز كتباً فى التنجيم والسير والتاريخ والهندسة والدين الفارسى القديم .

(١) فاسحة ابن خلدون الاجتماعية ص ٥٢ .



أما العلم الذى أفاده المسلمون من اليونان فهو المنطق والطب والهندسة والنجوم والفلسفة . ولا تنس أن الأمتين الفارسية والهندية كانتا مدينتين بعلميهما لليونان .

أليس قد فتح الاسكندر المقدوني بلاد الشرق الأدنى جميعها؟ أليست مملكته قد اشتملت على مقدونية واليونان ومصر وإيليا وسوريا وفلسطين والعراق وبلاد الفرس وتركستان وأفغانستان وبلوخستان وقسما من بلاد الهند أيضا؟ ثم أليس الفتح المقدوني نفسه كان فتحاً حرياً وأديباً معاً؟ وأليست الثقافة اليونانية قد بقيت في هذه الأمم جميعها حتى بعد خروج الجيوش اليونانية منها؟

بلى — كانت هذه الثقافة قد مكنت لنفسها في هذه الأمم جميعها، وكانت تحمل لواء هذه الثقافة مدن ثلاث بنوع خاص هى مدينة (جند يسابور) في خوزستان وهى المدينة التى أسسها سابور الأول، ومدينة (حران) في الجزيرة — وهى التى كانت موطناً للصابئة . ومدينة (الاسكندرية) في مصر وفيها ظهر مذهب الأفلاطونية الحديثة .

وأما (ثالث) الأمور التى ظهر فيها أثر الثقافات الأجنبية في الثقافة الإسلامية فهو الأدب وفي هذه الناحية يتفوق العنصر الفارسى على بقية العناصر الأخرى ومنها العنصر اليونانى — كما قدمنا — ولذلك التفوق أسباب كثيرة منها : — (السبب السياسى) كسيطرة الفرس في الدولة العباسية ، ومحاولتهم نشر الآداب الفارسية ، وامتلأهم قلوب الرعية عن طريق الأدب ، والأدب أكثر صلاحية للدعاية السياسية من العلم . ومنها (السبب الدينى) . ويعلن ذلك أن العقائد اليونانية الوثنية

أشد بعداً عن عقيدة الإسلام من عقائد الفرس . والمجوسية التي هي دين الفرس لها كتاب ، ولذلك اعتبر الفرس من أهل الذمة . ولم يعتبروا من عبدة الأوثان .

ومن أجل ذلك لم يستطع المسلمون بسبب دينهم أن ينقلوا (الميثولوجيا) اليونانية ، ولم يتخذ الأدب العربي يوماً بهذه الأساطير . ولو قد فعل لورث المسلمون فيما ورثوه عن اليونان تلك الفنون الأدبية التي ورثها الآوريون عنهم . كفن القصص ، وفن التمثيل وغيرهما .

ولكن المسلمين بحكم دينهم لم يأخذوا عن اليونانيين غير المنطق والفلسفة ، فنقلوها إلى اللغة العربية وكونوا لأنفسهم شخصية في هذه العلوم . وهذا الذي أتيح لعلم اليونانيين لم يكن قد أتيح لأدبهم ، لأنه أدب وثني في نظر المسلمين ، يتحدث عن الآلهة ويمددها وينسب إليها أعمالاً كأعمال البشر ونقائص كنقائصهم .

من أجل ذلك خلا الميدان للأدب الفارسي فظهر ظهوراً واضحاً في الأدب الإسلامي ، وسيطر سيطرة عظيمة على الأدباء المسلمين ، وأصبح عنصراً في تكوين هذا الأديب ، ومرت هذه السيطرة بطبيعة الأمر في دورين .

أولها : دور الترجمة وكان أبطال هذا الدور كما في كتاب الفهرست الذي سبقت الإشارة إليه عبد الله بن المنفع ، وآل نونجت ، ومرسى ويوسف ابنى خالد ، وأبا الحسن علي بن زيد التميمي ، والحسن بن سهل ، والبلاذري ، وجبله بن سالم ، وإسحق بن زيد ، ومحمد الجهم البرمكي ، وهشام بن القاسم ، وموسى بن عيسى الكردى ، وزادويه بن شاهويه

الأصفهاني ، ومحمد بن بهرام بن هلبيار الأصفهاني ، وبهرام بن مروان شاه وعمر بن الفرخان (١) .

وثانيهما : دور القراءة والمزج — وتفصيل ذلك أن هؤلاء جميعاً ترجموا ما ترجموه من اللسان الفارسي إلى العربي . وقرأ الناس هذه التراجم وأفادوا بما قرأوه فائدة ليس إلى إنكارها من سبيل ، ومزجوا ذلك كله بالثقافة العربية الخاصة ، وخرج من الثقافتين أدب يمتاز بطرافته وقوته . والأدب مثل الكائن الحي تزدد قوته وتقوى حياته إذا لقح بالعناصر الغريبة عنه . فكما تحسنت السلالة العربية نفسها حين تزوج العرب من الفرس وغيرهم . فكذلك تحسن النتاج الأدبي نفسه حين امتزج بالعنصر الفارسي وغيره .

ومع ذلك فلا أحنج أن تفهم من هذا الدفاع عن الثقافة الفارسية أن الأدب الإسلامي لم يتأثر بغير النصر الفارسي فقد كان هذا الأدب متأثراً كذلك — إلى حد ما — بالعنصر اليوناني ما في ذلك ريب . والأمثلة كثيرة تدل دلالة صريحة على تأثر الأدب العربي بالثقافة اليونانية ، والأغراض الشعرية التي استحدثها العصر العباسي وأضيفت إلى أغراض الشعر العربي الخاص — وهو الشعر الذي أثر عن العصرين الأموي والجاهلي — لا يمكن أن تكون نتيجة للثقافة الفارسية وحدها دون غيرها من الثقافتين الهندية واليونانية ، وهذه الأشعار الفلسفية التي قيلت في الزهد والموعظة أو الحكمة والمثل كلها تمت بسبب إلى تلك الثقافات الثلاث ، من أجل ذلك أصبح الفرق عظيم بين حكم زهير في الجاهلية ، وحكم أبي العتاهية وصالح بن عبد القدوس في العصر

العباسي أما حكم زهير وأضرابه فيسيرة منتزعة من تجارب الناس في  
البادية . وأما حكم الآخرين وأضرابهم فنتيجة علم بالفلسفة الهندية  
والفارسية واليونانية جميعاً (١) .

تلك إذن هي عناصر الثقافة الإسلامية وطبيعة كل عنصر من  
هذه العناصر على حدة . وتلك إذن هي مكانة العنصر الفارسي بين بقية  
العناصر الأخرى .

بقيت كلمة موجزة نشرح فيها كيف حافظ الفرس القدماء على  
آثارهم القديمة، ثم كيف وصلت هذه الآثار بعد إلى بلاد العرب .  
فلنأت بهذه الكلمة أولاً فلعلها أن تلقى ضوءاً على التراث الفارسي  
وتوضح طبيعة العمل الذي نهض به ذلك الكاتب الذي نعتبه القائد  
الأدبي للفرس ، وهو عبد الله بن المقفع .

---

(١) أشار الدكتور طه حسين في محاضرة له بجامعة القاهرة إلى أن ما  
لابد موجوده بين أشعار صالح بن عبد القدوس وأبي العتاهية وبين شاعر يوناني  
قديم هو — آبيدوس — عرف بفن من فنون الشعر اليوناني هو فن الشعر التعليمي  
وعندى أبيه ليس هناك ما يتمتع العاسيين من أن يتصلوا بهذا الفن من فنون الشعر الذي  
لا يتعارض والمين . ولكني لأعلم كيف تنسّى لهم هذا الاتصال — وليس في المصادر  
العربية ما يدل على ترجمة لهذا الفن الشعري ولألميره من الفنون الشعرية عند اليونان .

## الفصل الثالث

### الآثار الفارسية وحدها وكيف احتفظ الفرس بها

يقول الأستاذ أينوسترا نسييف الروسي في كتابه الذي أشرنا إليه (١) :  
 « ويجب أن نعلق أهمية عظمى على هذه الظاهرة ، وهي أنه في  
 الفترة التي سبقت الفتح العربي مباشرة قامت هناك في بلاد فارس نهضة  
 أدبية وذلك في عهد الدولة الساسانية .

— وإنه لكي نفهم من تاريخ الفرس ذلك المقدار العظيم الذي  
 ترك أثره في الإسلام والمسلمين يجب أيضاً أن تكون على علم كبير  
 بتاريخ هذه الدولة الساسانية التي كان لها الأثر المباشر في إحداث  
 النهضة الإسلامية الأدبية التي قام بها الفرس فيما بعد .

ولذلك نعرف أن تاريخ الإيرانيين ينقسم إلى قسمين : —

خرفاني وحقيقي ، أن أول دولة يعرفها التاريخ الصحيح هي الدولة  
 الأكامينية التي قامت عام ٥٥٠ ق.م تقريباً ، وبقيت هذه الدولة حتى  
 أزالتها فتح الاسكندر المقدوني لهذه البلاد حوالي سنة ٣٣٠ ق.م ثم  
 حكم خلفاء الاسكندر بعد ذلك مختصاً كل واحد منهم بناحية خاصة  
 فعرفوا باسم الدولة « الأشكانية » . والأشكانيون على الحقيقة فرع  
 خاص من ( ملوك الطوائف ) وهو الاسم الذي يطلق أحياناً على

خلفاء الإسكندر . واسكن هذا الفرع الأشكاني أهم تلك الفروع جميعاً  
ولذا سميت الدولة كلها باسمه .

واستمر ملوك الطوائف ، أو الملوك الأشكانيون إلى سنة ٢٢٦م  
حين قام رجل اسمه أردشير بن بايك ، وهو أحد ملوك الطوائف ،  
فحارب آخر ملوك الأشكانيين وانتصر عليه وقامت بذلك دولة  
الساسانيين وهى الدولة التى أداها العرب ، وغلبوا على آخر ملك من  
ملوكها وهو ديزدجرد الثالث ، المتوفى عام ٣١ هجرية .

والحق أن هذه الدولة الساسانية ، التى نشأت فى إمارة بجنوب  
إيران هى إمارة (فارس) كانت تشغل مركزاً هاماً فى تاريخ الفرس ،  
وتؤثر تأثيراً محسوساً كذلك فى تاريخ الإسلام . فعلى العكس من  
الأكامينيين الذين كانوا يبغضون الثقافة السامية الآتية من الغرب كما  
كانوا يبغضون الثقافة اليونانية التى حاولت أن تستولى على الفرس ،  
نقول على العكس من تلك الأسرة الأكمينية كان الساسانيون يتمسكون  
بالثقافة الإيرانية وينظرون بعد ذلك إلى الثقافات الأخرى من يونانية  
وسامية فىأخذون بحفظ من جميع هذه الثقافات (١) . ومن ثم نجد  
آثاراً كثيرة من الأفلاطونية الحديثة قد دخلت فى البلاط الساسانى ،  
ومصدر هذا فيما يقول الأستاذ جيبون ، أن جوستنيان قيصر الروم  
حين اضطهد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة أو الفلسفة الوثنية وأغلق  
المبائيل والمدارس وطارد العلماء والمفكرين ، اضطرب جماعة من هؤلاء  
الفلاسفة إلى الرحيل إلى بلاد الفرس حيث وجدوا من كسرى  
أنوشروان من قدرهم (٢) . وليس من شك فى أن بلاد العرب قبل

(١) المصدر نفسه صفحة ٤

(٢) عصر المأمون تحت عنوان آثار الآداب الفارسية فى العصر الأموى .

الفتح الإسلامى وبعده كانت على اتصال بإيران ، ولابد أن العرب نقلوا شيئاً من الثقافة الإيرانية إلى بلادهم في أيام الجاهلية ، وكان لهذا النقل دواع وأسباب قوى بعضها واشتد أثره بعد ظهور الإسلام . واهل أمم هذه الأمور التي يسرت للعرب نقل الثقافة الإيرانية ما يأتي : التجارة : وإذا ذكرنا التجارة قديماً فيجب ألا نذكرها بالصورة التي نراها عليها الآن من سهولة المواصلات وتنظيم العلاقات ووجود السيوت المالية والغرف التجارية والشركات المساهمة وما إليها . بل يجب أن تتصور المشاق العديدة التي كان يتعرض لها التجار القدماء ، حين كانوا يرحلون في قوافل ولا يكادون يعرفون المقام طويلاً في بلد من البلاد . فالتاجر العربي مثلاً حين كان يحتاج إلى بضاعة هندية كان لابد له من أن يفد بنفسه إلى تلك البلاد ثم يعود أدراجه منها . ومن ثم كانت التجارة القديمة ضرباً من ضروب الشجاعة ولونا من ألوان المخاطرة ، يحتاج التاجر فيها إلى شيء غير قليل من السياسة والفطنة ، ومن أجل هذا كان التجار القدماء قوما رحالين يستفيدون من رحلاتهم فوائد معنوية ومادية معا ، فمن هذه الفوائد المعنوية أنهم كانوا يختطون بالأمم التي يذهبون إليها فيقفون على شيء من معارفهم وقصصهم وتاريخهم وحوادثهم ، ويحفظون كل ذلك في أذهانهم ليقصوه على أهلهم ويشيرتهم بعد العودة إليهم ، ولقد كان بين سكان الأقاليم الغربية من الإمبراطورية الفارسية عدد غير قليل من العرب يشتغلون بالتجارة في هذه البلاد وغيرها ، ويحملون إلى سكان القبائل العديدة في سوريا والجزء الجنوبي من شبه جزيرة العرب أخباراً كثيرة عن المدن الإيرانية وقصصاً غريبة عن الفرس وأبطالهم : كرستم ، واسفديار وسهراب وغيرهم ، ولم يقتصر التجار على ذلك بل حملوا إلى تلك البلاد

فيا حملوه لإنها طائفة من الآراء الدينية نفسها ، ومن أجل ذلك لا نجب من أن يقول اينوسترافسيف نقلا عن أحد المؤرخين المسلمين أنه كان قوم من «عبد النار» قبل الإسلام يقيمون في البطون العربية من تميم (١) .

وأما ثاني الأمور التي أعانت على حفظ الثقافة الإيرانية في بلادها الإيرانية فرغبة القسس هناك في المحافظة على آثار بلادهم وحرصهم الشديد — كغيرهم من قسس الأمم الأخرى في أول عهد هذه الأمم بالعلوم — على أن يكونوا وحدهم حملة هذه العلوم التي يمتازون بها عن العامة . والحق أنه لا ينبغي لنا أن ننسى ما كان لهؤلاء القسس من فضل كبير في المحافظة على هذه الآثار العتيقة القيمة . فبين هؤلاء القسس قد استمر الإنتاج الأدبي طوال العهد الساساني وبأيدى هؤلاء القسس تم تحرير الكتب المقدسة وغيرها من الكتب الأدبية والأخلاقية . وفي تلك الهياكل القديمة التي يقيم فيها القسس كست تجدد المخطوطات القديمة أيضاً مكتوبة باللغة الفهلوية ، وهي لغة الفرس في عهد الدولة الساسانية ويذكرون أنه كتب بها «زند» وهو شرح الكتاب المقدس عند الفرس أو كتاب «الأويستا» كما كانوا يسمونه بذلك . فكان لكتابة هذا الشرح بتلك اللغة أثر كبير في حفظها .

وهكذا بعد الفتح الإسلامي وجدت هذه الآثار الفهلوية من صدور القسس وغيرهم من سنذكر ملجأً أمنت فيه من حوادث الدهر ، فهناك في تلك المعابد والأديرة حفظت هذه المعارف القديمة وتناقلها الناس بعد ذلك بالمشاهدة مرة وبالنسخ والكتابة أخرى . ومن أجل

---

(١) انظر كتابه السابق الذكر .



هذا تجد كتباً عديدة في كتاب ( الفهرست لابن النديم ) قد نسبها المؤلف إلى جماعة من هؤلاء القسس وهم الذين كانوا يعرفون باسم « الموابذة » وأحدهم « موبذ » وهو الرجل الذى يشتغل بالدين ، ومن أجل ذلك أيضاً تجد المؤرخين من موالى المسلمين ، وهم الذين كانوا يعنون كثيراً بتاريخ بلادهم يرجعون إلى هؤلاء الموابذة ، يستقون منهم أخبارهم ، ويطلقون من عليهم غليلهم . وآية ذلك أنك تقرأ في كتبهم ( وعن الموبذ موبذان أنه قال ) أو ( حدثني الموبذ الفلاني قال ) إلى أمثال هذه الأساليب التي تدل صراحة على كثير من المراجع التي كان يستخدمها العجم في كتابة ما يكتبون عن تاريخ الفرس والدولة الساسانية بنوع أخص .

وأخر الأمور التي دعت إلى حفظ الآثار الفارسية من الضياع أنها وجدت سنداً قوياً ومرعى خصيباً في الدوائر الإقطاعية التي كانت في حيازة الملاك ، وهم طائفة في بلاد الفرس عرفت إذ ذاك باسم « الدهاقين » وليس من شك في أنهم كانوا مدفوعين بغيرة شديدة وحاسة قوية إلى تتبع ما عرفوه من قصص الأبطال الأقدمين ، وما حفظوه من أحاديثهم وآدابهم وأعاجيبهم ، وكان هؤلاء الدهاقين يعيشون في قلاعهم بعيداً عن سلطان الدولة العربية الجديدة . وهنا يحسن بنا أن نلفت النظر إلى هذه الملاحظة ، وهي أن العرب رغم أنهم حاولوا فتح بلاد الفرس ، وتم لهم حقيقة هذا الفتح ، فإن هذه البلاد لم تقع كلها تماماً تحت سلطانهم . ومعقول أن الأقاليم الغربية ، بحكم موقعها الجغرافي وقربها من مركز الحكم العربي ، قد اضطرت إلى أن تختلط بمجرى الحوادث العربية ، وإلى أن تأخذ بنصيبها موقوراً منها . أما الأقاليم

الشرقية أو الشمالية فلم يقر العرب عليها تماماً ، ولم يتوغل فيها سلطان المسلمين كما كان ينبغي .

وفي تلك الأقاليم الشرقية النائية لم تخل ضيعة ولا دسكرة ولا قرية من معبد نار . بل إنه في إقليم سابور بنوع خاص ، ظلت آثار الملوك والموابذة والدهاقين حية بعد أن سلبت من أيدي الفاتحين وقتكهم . وإذن ففى تلك الحصون القديمة التى كان يلوذ بها الأشراف ، وفى تلك القلاع العظيمة التى كان من أهمها جميعاً قلعة « شيز » ، بوجه خاص نقول فى تلك الأماكن الجبلية التى ربما لم يكن من اليسير على العرب أنفسهم أن يتقدموها ، ظل هؤلاء الأشراف والدهاقين يحتفظون بثروة عظيمة خلقتها لهم الدولة الساسانية التى قضى عليها الإسلام . وآية ذلك أنك تقرأ فى كتاب من كتب المسعودى مثلاً قوله : « رأيت بمدينة اصطخر من أرض فارس كتاباً عظيماً يشتمل على علوم كثيرة من علومهم ، وأخبار ملوكهم ، وأبنيتهم وسياستهم لم أجدها فى شيء من كتب الفرس ( كخداينامه ) و ( آيننامه ) و ( كهنامه ) وغيرها مصوراً فيه ملوك فارس من أول ساسان سبعة وعشرون ملكاً منهم خمسة وعشرون رجلاً وامرأتان (١) » .

وهكذا ظل الموابذة والدهاقين من عطاء الدولة الزائلة ورجال الدين يحتفظون بهذا الميراث العلمى والأدبى والتاريخى . وانضم إليهم غيرهم من وجدوا فى ماضى بلادهم ما قد يعزيمهم عن حاضرها شأن الأمم التى تفقد حريتها واستقلالها ، وتحرم ما كانت تنعم به من عز وسلطان .

---

(١) كتاب التيه والأشراف للمسعودى ص ١٠٦ .

تلك هي العوامل التي أعانت على حفظ الآثار الفارسية في مواطنها الأصلية . ثم ما كاد العرب يستريحون من الفتح ، وما كاد الفرس يفيقون من دهشته ، حتى عاد الموالي إلى حياة مستقرة ونظام جديد وإذ ذاك اشتد تنافسهم في نقل هذه الكتب الفهلوية القديمة ، واجتهدوا مخلصين في نشر الثقافة الفارسية القديمة . وكان هذا العمل الأخير خير وسيلة حارب الفرس بها العرب واشتركوا بها في حركة الشعوبية المشهورة في تاريخ العباسيين<sup>(١)</sup> . ذلك أن العرب كانوا يحتقرون الموالي ويزدرونهم ، وكان العربي في الدولة الأموية إذا أتى مقبلاً من السوق وكان معه شيء فرأى مولى دفعه إليه ليحمله عنه ، فلا يتمتع عنه المولى . وكان العربي إذا لقيه راكباً وأراد أن ينزله فعل ، وإذا رغب أحد في تزوج مولاة خطبها إلى مولاها ولم يخطبها إلى أبيها ، أو رجل من قرابتها . أما الموالي فلم يكونوا يطبقون صبراً على هذه الحال . فأخذوا يدبرون الحيل لقلب الدولة الأموية وإقامة الدولة العباسية حتى رجحت كفتهم ، وهنا قوى التنافس بين الفريقين . وأما العرب فكبر عليهم ما وجدوه من الفرس وأحبوا أن يقاوموا حركتهم ، ويفسدوا حيلتهم ، فعز عليهم ذلك فأخذوا يلجأون إلى المفاخرة ، فطفقوا يفخرون على الفرس بأنهم أصحاب الدين ، وأنهم هم الفاتحون وأنهم الشعراء . وأنهم المتكلمون ، وكان لابد للفرس من أن يجيئهم عن ذلك إجابة عملية حاسمة . فأخذوا يصلون العرب بعلمهم ، ويظهرونهم على تالذ مجدهم ، وإذ ذاك لجأوا إلى هؤلاء الموابذة واتصلوا بأولئك الدهاقين ففسلوا منهم تراث آبائهم . ونفخوا أوداجهم فرحا

---

(١) اقرأ فصلاً مستقماً عن شعوية في الجزء الثاني من ضحى الإسلام للدكتور أحمد أمين بك .

بهذا التراث ، وأسرفوا في مدح آدابهم ، وملأوا بهذا المدح آذان الناس ، ومن ثم كانت الشعوبية نفسها طوراً من الأطوار التي مرت بها حركة الموالى في الدولة العباسية ، بل إن الشعوبية نفسها كانت دافعاً قوياً دفعهم إلى الاتصال بآبائهم والتعلق بآدابهم والتمسك إلى النهاية بهذه الآداب .

تلك حقائق لها أهميتها في معرفة السبب الذي من أجله بقيت هذه المخلقات التاريخية والأدبية ، بل تلك حقائق لها أهميتها أيضاً في البحث عن هذه الأصول التي اعتمدت عليها التراجم العربية في عهد الدولة العباسية . وهذه الحقائق نغى بها حين نتعرض لبحث القصائد الحماسية الطويلة التي ألفها الفردوسي وأمثاله من الشعراء والقصاص .

ولكن لم يصل إلى العصر العباسي معظم الآثار الفارسية التي نتحدث عنها . وربما كانت علة ذلك فيما يقول الدكتور أحمد أمين ( أن دين الإسلام قد ظفر بدين زرادشت وحل محله كما حلت اللغة العربية محل اللغة الفهلوية والحكومة العربية محل الفارسية والشعائر الإسلامية محل الشعائر الزرادشتية (١) ) .

ومع ذلك فليس الذي أتبع لنا أن نصل إليه بالشيء القليل : فهناك الكتابات الرسمية التي كتبت في العهود الساسانية ونسبت إلى ملوك تلك الأسرة . وهناك القصص التاريخية نحو قصة ( بهرام جوين ) و ( رستم ) و ( أسفنديار ) و ( فراسيب ) وكتاب ( بوسفاس ) وكتاب ( خرافة وزه ) وكتاب ( الدب والثعلب ) وكتاب ( روزه اليتيم ) وكتاب ( نمرود ) وغير ذلك من القصص التي يطول شرحها ، وهناك السجلات التي تهتم بالتاريخ الحقيقي وتذكر الحوادث مرتبة على حسب

الترتيب الزمني لحدوثها ، وهى الطريقة التى نقلها الطبرى فى تاريخه ، كما يقول بذلك المستشرق ( نولدكه ) ، وهناك عدا قصص الأبطال التى سبقت قصص خرافية أخرى يمثلها لنا كتاب (هزار افسانه) — أى كتاب ألف قصة ، وربما كانت قصص ألف ليلة وليلة متأثرة قليلاً أو كثيراً بهذا الكتاب ، وهناك المصنفات الكثيرة فى الحكم والأمثال ومنها ( كتاب كليمه ودمنه ) . وهذا كله عدا كتاب الفرس المقدس وأعنى به كتاب ( الأويستا ) الذى سبق ذكره وعدا الشروح الكثيرة التى ألغت حوله .

ومن الآثار الفارسية قطع كبيرة من القانون الفارسى فى عهد الدولة الساسانية تتضمن السلام على الأحوال الشخصية والرق والملكية ومنها كتب فى صناعة المراسلات وما قد يحسن فى بدئها ، وما قد يحسن فى نهايتها ، ومنها معجم فى اللغة الفهلوية ، ومنها كتب علمية خالصة ، ترجم معظمها ، فى علوم الطب والنجوم والفلك والفلسفة . وهذا وذاك عدا الكتب الأخرى التى فر بها نفر من الفرس إلى بلاد الهند ، فى هجرة تدلنا عليها قصة ( سانجان ) وفيها — كما يقول الأستاذ ( اينو استرانسيف ) — خبر عن مقام الفرس بهذه البلاد ، هو أنهم هاجروا إلى ( هرمز ) ومنها إلى شبه جزيرة ( جوجارات ) ( gujarat . وبعد مفاوضات مع الرئيس المحلى لشبه الجزيرة سمح لهم بالإقامة فى ( سانجان ) .

غير أنه لم يصل إلينا شيء من شعر الدولة الساسانية على عظمة كثير من ملوكها وحاجتهم إلى من يتغنى بمدائحهم ويذيع فى الناس فضائلهم ، ( فهل اكتفى الفن الفارسى بتعبيراته بالحفر والنقش والبناء

والغناء . أو عبي أيضاً بالشعر ولكن عدا عليه الشعر العربي فقتله ، نحن إلى الثاني أميل (١) . وربما كان الشعر الذي لم يصل إلينا أكثر من النثر الذي ظفرنا به أو ترجمته . ومن يدري لعل بعض الآثار التي ترجمها الكتاب الأوائل كانت شعراً ولكنها ترجمت إلى النثر العربي . لا الشعر العربي .

وجمة القول أن الفتح الإسلامي لبلاد الفرس كان كارثة على أهلها وأنه أوقف نهضتها . وشل إلى أمد حركتها . وما كادت هذه البلاد ترجع إلى نفسها وتملك رشدها بعد انتهاء حركة الفتح ، حتى أتم أهلها نهضتهم وأكملوا حركتهم وواصلوا سعيهم . ولكن كان ذلك في بلد جديد وشعب جديد . وعهد جديد .

## الباب الثاني

### الفصل الأول

### حياة ابن المقفع

حياة ابن المقفع غامضة . فلما نعرف بالضبط متى ولد؟ ولا نعرف بالضبط متى قتل؟ فأما قتله فيقع بين عامي ١٤٢ و ١٤٥ هـ ، والخلاف في ذلك لم تتغلب عليه بعد . وأما مولده فتذكر المصادر الحديثة أنه كان بين عامي ١٠٦ و ١٠٧ للهجرة .

ولكن الذي نستطيع أن نطمئن إليه الآن هو أنه قضى من حياته في عصر الدولة العباسية مدة لا تقل عن عشر سنوات هي فترة الإنتاج الفكري والأدبي الذي أثر عنه واشتهر به .

ولد ابن المقفع بقرية من قرى فارس اسمها (جور) وموضعها فيروز آباد الحالية ، ويقول ابن النديم إن اسمه بالفارسية (روزبه) ومعناه (المبارك) وكان يكنى قبل إسلامه بأبي عمرو . وكان اسم أبيه (داذويه) (١) فلما أسلم تسمى بعبد الله وتكنى بأبي محمد .

ويقال إن الحجاج بن يوسف وليّ أباه خراج فارس ثم ضربه بالبصرة وذلك في مال احتججه ضرباً مبرحاً حتى أقفعت يده فأطلق

---

(١) ولكن يذهب صاحب تاج العروس في مادة (قفع) إلى أن ابن المقفع كان يسمى (داذبه) وأن أباه كان يسمى (داذجنس) . وأن هذا هو الاسم الذي ذكره ابن المقفع نفسه في كتابه الموسوم (بالتيمة) .

عليه منذ ذلك الحين اسم المقفع — على صيغة اسم المفعول وقيل إن الذى ولّاه لم يكن هو الحجاج بن يوسف ولكنه خالد بن عبد الله القسرى ، وعذبه يوسف بن عمر الثقفى (١) . ومن الناس من ذهبوا كذلك إلى أن اسمه المقفع — على صيغة اسم الفاعل — لأنه كان مشتغلاً بعمل القفّاع — وهى أشبه شىء بالزنايل . ولكنى لا أميل إلى هذا الرأى ، وسيرة الرجل نفسه واتصاله ببعض أمراء العرب أنفسهم هى التى اعتمد عليها فى ذلك .

عاش ابن المقفع فى أحضان والده بفارس . وهناك اشتغل بطبيعة الحال بالثقافة الفارسية . وكان يتحلل نحلة المجوس ، ثم رحل إلى البصرة فى وقت لا نستطيع أن نحددّه أيضاً . وكانت هذه المدينة مأثرة بالعلم والعلماء . زاخرة بالأدب والمتأدبين . وكان يكثر فيها الشعراء والمتكلمون كثرة تستحق كل عناية . وكان بها « المربد » . وهو إذ ذاك منتدى هؤلاء وأولئك .

هنالك فى تلك المدينة الحية عاش هذا الشاب مولى آل الأهم . وكان آل الأهم يومئذ معروفين بالفصاحة والذراية . وحلاوة النطق ، وهنالك فى تلك المدينة النشطة كان هذا الشاب كثير الاتصال بالأعراب ، كثير الاتصال بأمراء من العرب . يحسنون العربية سليقة وطبعاً ، فكان كثيراً ما يستمع إليهم . ويأخذ العربية الصحيحة عنهم وعن الأعراب الوافدين عليهم من أنحاء البادية .

ولم يمض زمن يسير حتى تم تكوين الرجل . وكل عقله . ونضج بأسرع مما تنضج العقول عادة . ثم إن الفرس ومن على شاكلتهم من

(١) دائرة المعارف للبستانى (مادة عبد الله بن المقفع) .



الموالي كانوا أصحاب العلم في البلاد العربية . وأرباب القلم فيها . فكان على الدولة الأموية نفسها أن تستعين بهم وأن تستفيد من أقدارهم وتستغل معرفتهم بالعلوم التي لم يكن ليعرفها العرب إذ ذاك .

ويظهر أن ابن المقفع كان على حداثة سنه وقتئذ من سعة العلم وحدة الذهن ونباهة الشأن وحسن الأدب بحيث اتجه إليه الولاة والأمراء ، يطلبون إليه أن يكتب لهم في دواوينهم ؛ ويتقلد عندهم بعض الوظائف التي كان يشغلها أمثاله من الموالى في ذلك الوقت .

غير أن من المصادر القديمة ما يوقع الباحث أحياناً في حيرة عظيمة فهذا هو البلاذري في كتابه فتوح البلدان (١) يذكر أنه في زمن خلافة سليمان بن عبد الملك تقلد عبد الله بن المقفع خراج بعض ولايات دجلة من يد صالح بن عبد الرحمن السجستاني ، ؛ وكان هذا والياً على خراج العراق من الخليفة الميار إليه .

ونحن نعلم أن سليمان تولى الخلافة بين سنتي ست وتسعين وسبع وتسعين للهجرة ؛ فكيف يتفق ذلك وما ذكرناه منذ حين من أن ابن المقفع ولد في العام السادس أو السابع بعد الهجرة ؟

والذي لاشك فيه أن ابن المقفع كتب ليزيد بن عمر بن أبي هيرة وربما كان هذا الأمير أول الذين استكتبوا ابن المقفع . وكان ابن أبي هيرة هذا والياً على العراق من قبل مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية (١٢٧-١٣٢) ؛ وابن المقفع إذ ذاك شاب في العشرين من عمره أو يزيد . وكان ابن أبي هيرة هذا أحد الثلاثة الذين مضوا بشرف النضال الأخير ضد الدعوة العباسية ؛ ودافعوا عن الدولة الأموية

دفاع الأبطال لولا أن هذه الدولة كانت تحمل في أحشائها جرائم  
المرض الذي أودى بحياتها . وهؤلاء الثلاثة الذين تقصد إليهم هم :  
مروان بن محمد ، ونصر بن سيار ، ويزيد بن عمر بن أبي هبيرة .  
ولأن فقد شهد ابن المقفع مصرح الدولة الأموية عن كذب ؛  
وشهد الجهود التي بذلها أبطالها في سبيل المحافظة عليها يومئذ ، ولابد  
أنه علم بالمؤامرات الخفية التي دبرت لإسقاطها ؛ وغير بعيد كذلك  
أن يكون قد اتصل بهذه المؤامرات .

وبعد موت يزيد قيل إن ابن المقفع كان يكتب لأخيه داود بن  
عمر بن أبي هبيرة ؛ وإنه بقي يكتب زماناً لهذا الأمير في دواوينه  
بكرمان . ثم لا يستبعد بعد ذلك ما ذكره الجهشيارى ( في كتاب  
الوزراء والكتّاب ) من أن ابن المقفع كان يكتب للمسيح الخويلدى  
الذى كان والياً على سابور قبل أن يقدم إليها سفيان بن معاوية (١)  
وقد يكون المسيح الخويلدى هذا هو الذى سلط ابن المقفع على سفيان  
ابن معاوية — فى قصة طويلة يذكرها الجهشيارى — حتى استطاع  
المسيح فى نهاية الأمر أن يهزم سفيان بعد أن أوغر صدره من ابن  
المقفع ، فكان ذلك من الأسباب التى انتهت بقتل هذا الكاتب كما  
سترى بعد .

إلى هذا الوقت كان صاحبنا لم يزل على دين آباءه مجوسياً شديداً  
التمسك بدين المجوس أو دين زرادشت . ثم كان لقيام الدولة الجديدة

---

(١) يذكر الجهشيارى أن سفيان بن معاوية قدم إلى سابور من قبل الخليفة  
عمر بن عبد العزيز . ولا يخفى أن هذا خطأ من السأخ فتلاوة عمر بن عبد العزيز  
تقع بين عامى ( ٩٩ — ١٠١ هـ ) . والمصادر تدلنا على أن سفيان بن معاوية كان  
يمشى فى زمن الخليفة المنصور لا فى زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز .

على أنقاض الدولة القديمة من جهة ؛ ولاستئصال العباسيين شأفة  
الأمويين من جهة ثانية ؛ ولتعصب العباسيين في أول أمرهم للدين  
الإسلامي من جهة ثالثة — كان لهذه العوامل كلها فيما تزعم — أثر  
عظيم في نفس هذا الرجل الذي شهد مصرع الدولة للزائلة . فلهل  
الرجل أن يكون فكر في موقفه إذ ذاك ، ورأى أنه لا ينبغي له أن  
ينقضى باقتضاء تلك الدولة التي أكرمه بعض رجالها . وأن من الخير  
له يومئذ أن يركب خطتين معاً :

أولاهما : المبادرة بالاتصال ببعض رجال الدولة الجديدة ؛ شأنه  
في ذلك شأن بقية الموالى من الفرس .

والثانية : أن يعتنق الإسلام إزداد تقريباً من رجال هذه الدولة التي  
ذهب رجالها إلى أنهم من آل البيت وأنهم من نسل عم النبي .  
ولقد أفلح الرجل في خطته الأولى منذ اتصل بأعمال الخليفة  
المنصور ، فكسب لعيسى بن علي وإلى الأهواز ولزم بعض بني أخيه  
إسماعيل عم المنصور يؤدبهم ويشغل بتعليمهم وتهذيبهم ، ثم اشتغل  
كاتباً اعم ثالث للمنصور هو سليمان . وكان يفد على آل سليمان بن علي  
بالبصرة رجل من البادية يقال له « أبو الجاموس ثور بن يزيد »  
عده صاحب الفهرست من كبار البلغاء والفصحاء . وقيل إنه عن هذا  
الرجل أخذ ابن المقفع الفصاحة وتلقى العربية ، فصحت سليقته ،  
واستقامت عرييته ، وتمكن منها جيداً .

ولقد أفلح ابن المقفع بعد ذلك في خطته الثانية . فيقال إنه بينما  
كان يمشى ذات يوم في طريق ضيق إذ سمع صيلاً يتلو بصوت مرتفع  
قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً ، والجبال أوتاداً ، وخلقناكم  
أزواجاً وجعلنا نومكم سباتاً » الآية فوقف منصتاً حتى أتم الطفل قراءة

السورة ثم قال في نفسه : « الحق أنه ليس هذا بكلام بشر » . ولم يلبث بعدها أن ذهب إلى عيسى بن علي وقال له : « لقد دخل الإسلام في قلبي وأريد أن أسلم على يدك » . فقال له عيسى : « ليسكن ذلك بمحضر من القواد ووجوه الناس ، فإذا كان الغد فاحضر » . ثم حضر طعام لعيسى عشية هذا اليوم ، فجلس ابن المقفع يأكل ويزمزم على عادة المجوس . فقال له عيسى : أترمزهم وأنت على عزم الإسلام ؟ فقال : « كرهت أن أبيت على غير دين » فلما أصبح أسلم على يده وصار كاتباً له واختص به (١) .

على أن إسلام ابن المقفع موضع شك بين الباحثين إلى اليوم . ونحن أميل إلى الشك في إسلامه . وسنقيم الدليل على ذلك . وما نظن إلا ظناً ، والله تعالى وحده علام الغيوب .

\*\*\*

هذا ويندكر صاعد الأندلس في طبقاته أن ابن المقفع كان كاتباً للمنصور وأخذ كثيرون عنه هذا القول : والواقع أن ابن المقفع لم يكن قط كاتباً لهذا الخليفة العباسي — ولكنه كان يكتب — كما رأيت — لأعمامة من دونه ، ولم يكن المنصور على وفاق مع أعمامه هؤلاء ، وكان ابن المقفع — من قبل — يكتب لبعض رجال الدولة الأموية الذين عرفوا بعداوتهم لرجال الدعوة العباسية . ويظهر أن صاحبنا كان يعرف أخلاق الخليفة المنصور معرفة جيدة . وأنه كان يحس بموقفه منه إحساساً دقيقاً . وأنه من أجل ذلك لم يكن يفكر في أن يتصل به

(١) من كتاب ( شرح حال ابن المقفع بالفارسية الأستاذ عباس إقبال عن صاحب كتاب تاريخ طبرستان ) .

اتصالاً وثيقاً . ولا يطمع يوماً ما في أن يكون أثيراً لديه .. بل أزعج لك فوق ذلك إن موقف هذا الكاتب كان عدائياً أو كالعداوى للنصور . ونحن إذا تصفحنا كتاب ( الوزراء والكتّاب ) للجيشياري لم نجد فيه نصاً يدل على أن ابن المقفع كتب للنصور . ولو كان كتب له بالفعل — لعنى الجيشياري بذكر ذلك . بل إن الجيشياري نص فوق هذا كله ، أن الذي قتل ابن المقفع هو أن أبا جعفر قال يوماً لابن أيوب المورياني — وقد أنكر عليه شيئاً : كأنك تحسب أني لأعرف موضع أكتب الخلق وهو ابن المقفع مولاي ! فلم يزل أبو أيوب خائفاً له . يسعى ويسب في أمره حتى قتله (١) .

وإذا كان الجيشياري قد اهتم بأن يذكر أن ابن المقفع كان كاتباً للسميع الخويلدي — كما قدمنا — فلم لا يهتم كذلك بأن يذكر — وهذا هو الأول بالذكر — أن ابن المقفع كان يكتب للخليفة نفسه .

\* \* \*

بقيت مسألة في حياة ابن المقفع نجب أن نلم بها ما استطعنا وهي ما عسى أن يكون اللون السياسي لهذا الرجل ؟

ليس لدينا نص صريح ولا غير صريح يمكن أن يهدينا إلى شيء مما نريد . ومع ذلك فلنستعرض تلك الحادثة العظمى من حوادث التاريخ الإسلامي — وهي حادثة سقوط الأمويين وقيام العباسيين ، وهي الحادثة التي شهدها ابن المقفع بنفسه ، وهي وحدها كل ما يعيننا على فهم هذه المسألة .

---

(١) كتاب ( الوزراء والكتّاب ) للجيشياري تحت عنوان المنصور .

تعرف أن الدولة الأموية كانت رومانية خالصة في إدارتها ، عربية خالصة في حياتها الاجتماعية والحقلية . فكانت تميل إلى العرب وتكره الموالي عامة ، وتكره الفرس منهم بنوع خاص . وتعرف أن الموالي غضبوا لذلك . وأسروا في أنفسهم للعرب شرأ وتواصوا على قلب الدولة الأموية العربية وكان أكثر هؤلاء الموالي من الشيعة فقالوا : نطالب بالخلافة للعلويين . وحجتهم في ذلك أن العلويين أحق الناس بها . وأخلقهم بوارثتها . وبدأوا دعوتهم سرأ — لم يكذب يعلم بهم أحد أول الأمر . ولكن نفرأ من العباسيين علموا ذلك السر . وأحبوا أن يلعبوا هذا الدور السياسي : فأخذوا يتملقون الموالي من الفرس . واستطاعوا أن يتألفوا زعماءهم وأن يشتركوا معهم في مؤامراتهم . وخدعوه يومئذ عن أنفسهم بهذه الحيلة . وهي أنهم قالوا للموالي : إنا داعون مثلكم لآل البيت .

ولكن من هم آل البيت ؟ : أما الفرس فيعنون بآل البيت العلويين وأما العباسيون فيفهمون أن آل البيت هم العباسيون وظل كل فريق يضر في نفسه ما يفهمه وما يعنيه وسارت الدعوة في طريقها السرى الذى نعله حتى تجاوزته إلى طريق العنن . وهنا أظهر العباسيون أنهم يقصدون أنفسهم بآل البيت . ورأى زعيم الموالي إذ ذاك دأبو سلة الخلال ، وهو الذى كان يمد الأمور بالكوفة أن الدعوة صائرة — على ما يكره — إلى بنى العباس لا أبناء على . فأبطأ أول الأمر في إعلان الخلافة وتلكأ بالفعل في مبايعة السفاح . بل إنه حبس السفاح في بيته شهرين كاملين وحظر على الناس مقابلته . وطفق في أثناء ذلك يرسل بعض العلويين فى الأمر ويطلب إليهم أن يقبلوا الخلافة .

من ذلك ما حكاه المسعودى من د أن أبا سلة بعث برسول معه كتابان على نسخة واحدة إلى رجلين من العلويين : أحدهما أبو عبد الله جعفر بن محمد بن علي بن الحسين . وثانيهما أبو محمد بن عبد الله بن الحسين . يدعو كل واحد منهما إلى الشخوص إليه ايجتهد في أن يحمل أهل خراسان على بيعته . . فقدم الرسول المدينة على أبي عبد الله جعفر بن محمد فلقية ليلاً. فلما وصل إليه أعلمه أنه رسول أبي سلة ودفع إليه كتابه فقال له عبد الله: وما أنا وأبو سلة؟ وأبو سلة شيعة لغيري! فأجاب: إني رسوله فتقرأ كتابه وتجيئه بما رأيت فدعا أبو عبد الله بسراج ثم أخذ كتاب أبي سلة ووضع على السراج حتى احترق وقال للرسول: عرف صاحبك بما رأيت! ثم أنشد قول الكهيت بن يزيد:

أيا موقداً ناراً لغيرك ضوؤها

ويا حاطباً في غير جبلك تحطب؟

فخرج الرسول من عنده وأتى عبد الله بن الحسين فدفع إليه الكتاب فقبله وقراه وابتهج فلما كان الغد ركب عبد الله حملاً حتى أتى منزل أبي عبد الله جعفر بن محمد وأطلعه على كتاب أبي سلة وحادثه في الأمر وأخذاً يتنازعان حتى قال عبد الله لأبي عبد الله: والله ما يمنعك من ذلك إلا الحسد، فقال أبو عبد الله: والله ما هذا إلا نصيح مني لك وقد كتب إلى أبو سلة بمثل ما كتب به إليك فلم يجد رسوله عندي ما وجد عندك واتعد أحرق كتابه قبل أن أقرأه فانصرف عبد الله من عند جعفر مغضباً (١).

(١) مروج الذهب للمسعودى ص ٢١٠ وما بعدها .

من هذه القصة وأمثالها نعلم أن الموالي من الفرس إنما كانوا يقصدون بدعوتهم العلويين . ولكن العلويين كدأ بهم القديم كانوا في هذا وفي غيره من الزاهدين : مدت الخلافة إليهم يدها ولم يمدوا إليها أيديهم ، فجاز بها العباسيون من دونهم ورجع الموالي بغیظهم وأحبوا أن يصلحوا خطأهم ويظهروا الميل إلى العباسيين . ولكن هؤلاء لم يخف عليهم أمر الموالي ولا أمر زعيمهم أبي سلة فتربصوا به الدوائر — على رغم أنهم أظهروا له المودة بادئ الرأي — حين لم يكن من السهل عليهم أن يفتكوا بهذا الرجل ، أو يتولوا بأنفسهم كبر هذا فلما اشتد بأسهم وقوى أمرهم ولم يعودوا بحاجة إلى مساعدته فكروا في القضاء عليه ، كما فكروا في القضاء على رجل آخر أصبح يخشى بأسه منذ ذلك الوقت — وهو أبو مسلم الخراساني . فأغروا كلا من الرجلين بالآخر ، وانتهى الأمر في قصص طويلة مؤلة بأن قضى على أبي سلة الخلال ، ثم على صاحبه أبي مسلم الخراساني ١ وخلا وجه الخلافة لبني العباسي .

إذن فمن الخطأ أن نظن أن الموالي من الفرس كانوا يميلون إلى العباسيين : فالموالي كانوا يكرهونهم وربما كان كرههم لهم — لا يقل عن كرههم للامويين من قبلهم . وإنما كان هوى الموالي في الحقيقة مع العلويين . لأن هؤلاء ينتمون إلى علي بن أبي طالب — وهو الرجل الذي اجتمعوا في إلباسه ثوبا من الجلال والتقديس خرج به على نفسه عن أن يكون إنسانا كسائر الناس ، ولأن العلويين كانوا ينتمون إلى الحسين بن علي — وهو زوج لابنة الملك يزدجرد من ملوك الفرس فإذا أفضى الملك إلى العلويين فكأنما صار في الحقيقة لأحفاد يزدجرد .



من أجل ذلك أزعج لك أن ابن المقفع — وهو أحد هؤلاء  
الموالى من الفرس بل من أعظم شبانهم شأنًا وأنهم ذكرا — لم يكن  
عباسي الهوى ولا كان عربي الميل . ولكنه كان علوى السياسة فارسي  
الترعة قبل كل شيء . فهو على الأقل كان لا يحب العباسيين ولا يشعر  
قلبه بالمودة الخاصة لهم ولا لخلفائهم ، ولا للعرب من أجلهم ، ومن  
أجل أنه أخذ نفسه بالإخلاص فقط لأصله الفارسي ! ذلك عندي  
هو اللون السياسي العام لابن المقفع الفارسي . وتلك هي العقيدة  
السياسية التي كان يصدر عنها هو وأمثاله من الفرس الذين غلبوا على  
أمرهم ، ولم يحكموا منذ البداية تدابيرهم ، فأعطوا العباسيين باليد  
اليسرى ما كانوا يريدون أن يعطوه للعلويين باليمنى .

ثم قابل العباسيون ذلك كله بالغدر، وكان لهم فيه بعض العذر، لأنهم  
لم يكونوا مقصودين بالدعوة التي فازوا بها على كره من زعماء الفرس .  
كان ابن المقفع إذن من أعداء الدولة الجديدة ومن المتظاهرين  
في الوقت نفسه بصدقتها ، وربما أنه اكتسب الحق السياسي الأخير  
من دراسته لتاريخ الفرس ونقله كتباً فارسية ككتاب كيلة ودمنة  
وغيره كما سنوضح ذلك بعد .

ويظهر أن ابن المقفع كان يفهم ذلك من نفسه حق الفهم فيرى  
أن الفرس انهزموا سياسياً ولا بد لهم من أن ينتصروا بطريقة غير  
السياسة .

ويظهر أن الخليفة المنصور كان يفهم ذلك منه ، وسترى في قرب  
نهاية الكتاب أن لهذا الخليفة يداً في قتله كما كانت له يد في قتل غيره  
من زعماء الفرس كأبي سلمة الخلال وأبي مسلم الخراساني .

ويظهر أن الخصامة كانوا يفهمون ذلك أيضاً من ابن المقفع ، وأعله كان معروفاً بينهم بالعداوة للعباسيين وأعله كان متهماً عندهم بالكيده لهذه الدولة الناشئة التي أعانها العباسيون (١) .

---

(١) ترجم ابن خلكان في كتابه وفيات الأعيان للحسين بن المنصور الحلاج (الذي مات مصلوباً في صبيحة الثلاثاء ٢٤ ذى القعدة عام ٣٠٩ للهجرة) ونقل عن إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني أنه قال ما نصه : « وقد ذكر طائفة من الثقات أن هؤلاء الثلاثة — ويعني بهم الحلاج وأبا طاهر سليمان بن أبي سعيد القرمطي المعروف بالجنابي وابن المقفع — تواصلوا على قلب الدولة والتعرض لفساد المملكة واستطاع القلوب واستألتها وارتاد كل واحد منهم قطراً : أما الجنابي فاختار الإحصاء ، وابن المقفع توغل في أكناف الترك ، وارتاد الحلاج قطر بغداد فحكم عليه صاحبها بالهسكة .. » ونحن نقول مع ابن خلكان « وهذا كلام لا يستقيم عند أرباب التاريخ لعدم اجتماع الثلاثة في وقت واحد أما الحلاج والجنابي فيمكن اجتماعهما لأنها كانا في عصر واحد ولكن لا أعلم هل اجتماعهما لا — ولا يمكن أن ابن المقفع أحد الثلاثة المذكورين » .

وأنا أترك للقارىء — أن يستأنس — إن أراد بموضوع القصة دون أشخاصها فإعله يستدل بها رغم بطلانها — على رأى الناس في ابن المقفع واعتبارهم إياه عدواً للدولة العباسية لا صديقاً لها .

## الفصل الثاني

### أخلاق ابن المقفع

إن القاريء الأدبيين الصغير والكبير لابن المقفع ، مهما كان المصدر الذي استقى منه ما أورده فيهما من الحكم والمواعظ والإرشاد والنصائح لا يكاد يتردد لحظة في أن صاحبها كان على جانب عظيم من حسن الأدب ونبل الخلق . وربما كان من الحق علينا أن نعرف له بشيء كثير من هذا وأن نرى فيه شخصاً جذاباً عجيباً إلى النفوس يحمل الناس على احترامه وتقديره والإعجاب به ، وفي كتب الأدب قصص كثيرة تجعلنا نشهد له بكل هذا الفضل ، وخير لنا أن نورد شيئاً من هذه القصص على سبيل المثال : روى أنه بلغ ابن المقفع أن جاراً له يبيع داراً له لدين ركبته ، وكان يجلس في ظل داره . فقال : ما كنت إذن بجرمة ظل داره إذا باعها بعدما وبث واجداً ، فعمل لي فيه ثمن بالدار وقال : لا تبع (١) ، وقال سعيد بن سلم قصصت السكوفة ، فرأيت ابن المقفع فرحب بي ، وقال : ما تصنع ههنا ؟ قلت ركبتي دين . فقال : هل رأيت أحداً ؟ قلت رأيت ابن شبرمة فوعدتني أن أكون مريباً لبعض أولاد الخاصة . فقال : أف أيجعلك مؤدباً في آخر عمرك ؟ أين منزلك ؟ فمركته . فأتاني في اليوم الثاني ، وأنا مشغول بقوم يقرأون على — فوضع بين يدي منديلاً فإذا فيه أسورة مكسورة ودواهم

(١) عيون الأخبار ج ١ ص ٢٠١ .

متفرقة مقدار أربعة آلاف درهم . فأخذت ذلك ورجعت به إلى البصرة واستغنت به (١) .

وليس أدل على وفاء الرجل وصدق بلائه في خدمة إخوانه وأصاقائه من أخباره مع صديقين له هما : عبد الحميد بن يحيى وعمارة ابن حمزة : فأما قصة عبد الحميد فذكرورة في أكثر من كتاب ، وفيها يقال إنه لما قتل مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية استخفى عبد الحميد فعثر عليه عند ابن المقفع وكان صديقاله ، وفاجأهما الطرب وهما في بيته ، فقال الذين دخلوا : أيكما عبد الحميد ؟ فقال كل واحد منهما : أنا : خوفا على صاحبه إلى أن عرف عبد الحميد وسله السفاح إلى عبد الجبار (٢) .

وأما قصة عمارة بن حمزة فيروها لنا الجهشياري في وصفه أخلاق ابن المقفع حين يقول عنه ، وكان سرىا سخيا يطعم الطعام ويتسع على كل من احتاج إليه . وكان يكتب لداود بن عمر بن هبيرة على كرمان فأفاد معه مالا . فكان يجرى على جماعة من وجوه أهل البصرة ما بين الخمسة إلى الألفين في كل شهر . وكان بين ابن المقفع وبين عمارة بن حمزة مرارة . فأنكر أبو جعفر على عمارة في وقت من الأوقات شيئا ونقله إلى الكوفة . وكان ابن المقفع إذ ذاك بها فكان يأتيه ويؤوره . فبينما هو ذات يوم عنده . ورد على عمارة كتاب وكيهه بالبصرة يعلمه أن ضيعة مجاورة لضيعة تباع . وأن ضيعة لا تصلح إن ملكها غيره . وأن أهلها قد بذلوا له ثلاثين ألف درهم . وإنه إن لم يتبعها فالوجه أن يبيع ضيعة . فقرأ عمارة الكتاب وقال : ما أعجب

---

(١) الجزء الأول من محاضرة الأدباء ص ٢٩ (٢) شرح العيون ص ١٤٩

هذا ! وكيلنا يشير علينا بالابتياح مع الإضافة والإملاق ، ونحن إلى البيع أحوج . وكتب إلى وكيله ببيع ضيعته والانصراف إليه ؛ وسمع ابن المقفع الكلام وانصرف إلى منزله وأخذ سفتجة إلى الوكيل بثلاثين ألف درهم . وكتب إليه على لسان عمارة : إنى قد كنت كتبت إليك ببيع ضيعتى . ثم حضرلى مال . وقد أنفذت إليك سفتجة . فابتع الضيعة المجاورة لك ولاتبع ضيعتى . وأقم بمكانك . وأنفذ الكتاب بالابتياح إلى . ووجه الكتاب إليه مع رسول قاصد فورد الكتاب على الوكيل وقد باع الضيعة . ففسخ البيع وابتاع الضيعة المجاورة وكتب إلى عمارة يذكر الأمر وأنه قد صارت لك ضيعة نفيسة : فلما قرأ عمارة الكتاب أكثر التعجب ؟ ولم يعرف السبب وسأل عن حضر عدد ورود كتاب الوكيل : فقيل له : ابن المقفع : فعلم أنه من فعله . فلما صار إليه بعد أيام وتحديثا قال عمارة : بعثت بتلك الثلاثين ألف درهم إلى الوكيل وكنا إليها ههنا أحوج : قال : فإن عندنا فضلا وبعث إليه بثلاثين ألفا أخرى .

مثل أعلى للوفاء والصدقة . ومثل أعلى للبروء والإخلاص ؛ رجل يجرد بحياته في سبيل صديقه وقد آوى إليه ويعرض نفسه للخطر يريد أن يدفعه عنه . حتى ليخيل إلى الذين أتوا للقبض على صديقه أنه الذى ينشدونه ثم يهمون بقتله أو القبض عليه لولا أن يشير عليهم صاحبه أن اصبروا فإن أسكل منا علامات تستطيعون أن تعرفوه بها . فيفعلون وتظهر الحقيقة آخر الأمر ! ورجل ينفق ماله في سبيل صديق آخر فيستنقذ له ضيعة كاد الفقر أن يفقده إياها ، ثم يشتري له ضيعة أخرى كانت تفوقها وكانت تعتمد عليها الضيعة الأولى ، ثم لا يكفيه

ذلك حتى يعطى صديقه غرق هذا كله ثلاثين ألفاً من الدارهم يعيش بها إلى أن تجود عليه ضياعه بتناجها ، وتغدق عليه من خيراتها ورجل يعرف للجار حقاً ، ولنجوار ذمة فلا تطاوعه نفسه أن يبيع جاره بيتاً لدين ركه حتى أداه عنه . ورجل يكبر عليه أن يرى واحداً من أصحابه تضطره الحاجة إلى أن يزاول مهمة التأديب بعد إذ ضعف وظهرت عليه علامات المشيب فيمده بكل هذا المال الذي يغنيه عن كل هذه المهنة ويعفيه من آلامها . رجل هذه أعماله وتلك آثاره لا بد حقيقة أن يكون عظيم الحظ من نبل العاطفة ، وفيض الإحساس ، ودقة النوق . وسلامة الطوية وسمو الخلق وصدق الإخلاص !

كان هذا الرجل كما وصفه الجاحظ « جواداً فارساً جميلاً » . وكان هذا الرجل مسرفاً تبدو عليه النعمة ويعرف كيف يشكرها وينفع بها الناس . ولكنه كان إلى جانب ذلك يميل بطبيعته الفاسية إلى المجون وإلى الهو . وشأنه في ذلك شأن أمثاله من الأدباء في ذلك الوقت . قال هارون : وحدثني أبو أيوب قال : حدثني محمد بن سلام قال : اجتمع عند ابن رامين معن بن زائدة ، وروح بن حاتم ، وابن المقفع فلما تغت الزرقاء بعث معن إليها بدرة فصبت بين يديها ، ولم يكن عند ابن المقفع درهم ، فبعث فجاء بصك ضيعته ، وقال هذه عهدتي ضيعتي خديها ؛ فأما الدراهم فما عندي منها شيء . (١)

وقال الجاحظ « كان والبة بن الحباب ومطيع بن إياس ، ومنفذ ابن عبد الرحمن الهلالي ؛ وحفص بن أبي وردة وابن المتفّع ؛ ويونس ابن أبي فروة ؛ وحامد عمجد ، وعلى بن الخليل ، وحامد بن أبي إيلي

الرواية وابن الزبرقان ، وعمارة بن حمزة ، ويزيد بن الفيض ، وجميل  
ابن محفوظ . وبشار والمرعش ؛ وأبان اللاحق ندما يجتمعون على  
الشراب وقول الشعر ، ولا يكادون يفترقون ويهجو بعضهم بعضاً  
هزلاً وعمداً وكلهم متهم في دينه .

كان هؤلاء جميعاً متهمين في دينهم . وربما كان ابن المقفع أعظمهم  
شهرة بتهمة الزندقة . على أن صاحبنا كان إلى زندقته وإلحاده — إن صح  
شيء من ذلك — فكها خفيف الروح مرحاً حلو الدعابة . ويظهر أن  
هذه الأخلاق كانت تميز الزنادقة أو المشهورين بين الناس بها . ولولا  
ذلك لما قيل في المثل ( أظرف من زنديق ) ويداك على ظرف ابن المقفع  
ودعابته قصتان : إحداهما مع رجل بخيل والأخرى مع رجل ثقيل :  
قال الجاحظ : « وروى أصحابنا عن عبد الله بن المقفع أنه قال :  
كان ابن جندب الشبي يجلس إلى ، وكان ربما انصرف معي إلى المنزل  
فيتغذى معنا ويقم إلى أن يبرد ، وكنت أعرفه بشدة البخل وكثرة  
المال ، فالح علي في الاستزادة وصمت عليه في الامتناع ، فقال : جعلت  
فداك : أنت تظن أني ممن يتكلف وأنت تشفق علي — لا والله إن هي  
إلا كسرات يابسة وملح وماء الحب . فظننت أنه يريد اختلافي بتهويل  
الأمر عليه . وقلت : إن هذا كقول الرجل يا غلام أطعمنا كسرة  
وأطعم السائل خمس تمرات . ومعنا أضعاف ما وقع اللفظ عليه .  
وما أظن أن أحداً يدعوا مثلي إلى الحرية من الباطنة ثم يأتيه بكسرات  
ومنح . فلما صرت عنده وقرّبته إلى ، وقف سائل بالباب فقال  
أطعمونا بما تأكلون ، أطعمكم الله من طعام الجنة ، قال : بورك فيك ،  
فأعاد الكلام فأعاد ذلك القول ، فأعاد السائل فقال . اذهب ويحك  
فقد ردوا عليك . فقال السائل سبحان الله ما رأيت كاليوم أحداً يرد

من نعمة والطعام بين يديه . قال : اذهب ويملك وإلا خرجت إليك  
والله فدققت سابقك . قال السائل : سبحان الله ! ينهى الله أن ينهر  
السائل وأنت تدق سابقه ! فقلت ( أى ابن المقفع ) : اذهب وأروح  
نفسك فأنك لو تعرف من صدق وعده مثل الذى أعرف لما وقفت  
طرفة عين بعدرده إليك (١) !

قيل : وأتى رجل ابن المقفع فى حاجة فلم يصل إليه وكان ابن  
المقفع مستثقاله فكتب بيتاً فى رقعة وأرسل به إليه :  
هل لذى حاجة إليك سليل وقليل تلبي لا كثير  
فوقع عليه :

أنت يا صاحب الكتاب ثقیل وقليل من الثقیل كثير  
فأجابه الرجل :

قد بدأت الجواب منك بفحش أنت بالفحش والبذاء جدير  
فضحك وقضى حاجته (٢) .

وكيف لا يكون صاحبنا ظريفاً لينا رقيق الحاشية ؟ أليس كاتباً  
من الكتاب بل هو من أعظمهم ؟ وإنما كان الناس يضربون المثل  
بأخلاق الكتاب ، ألم تر إلى الذى يقول :

وشول كأنما اعتصروها من معاني شمائل الكتاب !  
ألم تر إلى كيف شبه حلاوة الخمر بحلاوة أخلاق الكتاب ؟  
والحق لقد جمع ابن المقفع إلى حلاوة فى الروح دقة فى الذوق ومراعاة  
عظيمة له . قيل إن عيسى بن على دعاه مرة للغذاء فقال : أعز الله

(١) كتاب البلاء للجاحظ ص ١٣٣ .

(٢) كتاب المحاسن والمساوى ص ٦٣٢ .



الأمير واست يروى للسكرام اكيلا قال : ولم ؟ قال : لأنى مزكوم ،  
والزكمة قبيحة الجوار مانعة من عشرة الأحرار ١ .

وروى الأصمعى أن ابن المقفع سئل من أدبك ؟ فقال نفسى :  
إذا رأيت من غيرى حسناً أتيتّه ، وإن رأيت قبيحاً أبليتّه ، (١) وروى  
المداينى ، أنه كان ابن المقفع مجبرساً فى خراج كان عليه ، وكان يعذب .  
فلما طال ذلك وخشى على نفسه . تعين من صاحب العذاب مائة ألف  
درهم فكان بعد ذلك يرفق به إبقاء على ماله ، (٢) وهذا يدل على ذكاء  
ابن المقفع وحسن حيلته

تستطيع مما عرضناه لك من أخلاق الرجل حتى الآن أن تقول  
معى إنه كان يصدر فى كل عمل من أعماله عن مبدأ من المبادئ  
الأخلاقية التى يراها خلية به وبأمثاله من فضلاء الناس . وكان يصدر  
فى كل أفعاله عن فكرة هى من خلق نفسه ونتيجة من نتائج فلسفته ،  
فكان عقله لادينه — كائناً ما كان هذا الدين — هو الذى كان يهديه  
إلى الطريق التى يسلكها فى معاملة الناس ومواجهة الأشياء . وكان  
رغبته فى المثل العليا وتعلقه بها هى التى كانت تحمله على فعل الخير لأنه  
خير . وتجنب الخبث لأنه خبث . وهو إذن بمن كانوا يعبدون الفضيلة  
لإعبادة العبيد ، و لكن عبادة الأحرار ، يحبها ليس طمعاً فى الثواب  
ويجتنب ضدها ليس خوفاً من انتقاد أو عقاب ، ولكن يحب الفضيلة  
لأنها رذيلة ، ولا يعنيه بعد ذلك أن يكون الدين الإسلامى أو الزدائشى  
مبعت هذا البعض أو الحب .

بقى أن أوضح خاتمين من أخلاق الرجل يزيدان من تصورنا له

---

(١) رسائل البغواء .

(٢) عيون الأخبار ص ٢٠١

ولطبيعته . أما الأول فاصطناعه الخذر وأخذه بالتقية كما يقول الفلاسفة . وهو إنما كان يأخذ نفسه بذلك مع الذين يخشى بطشهم ولا يأمن غائلتهم كالمنصور ، ويظهر أنه أفاد هذا الخلق من قراءته كتاب كلية ودمنة ، ومن اشتغاله بنقله إلى اللغة العربية . ونحن نعلم أن هذا الكتاب يحتوي على كثير من العبر . وأن فيه كثيراً من القصص التي تدعو إلى اصطناع الحيل ، والتمسك بأخلاق سياسية كثيرة أظهرها الخذر ؛ وليس شك في أن الرجل قد تأثر إلى حد كبير بهذه القصص ، وأن عقله كان يتطور في أثناء قراءتها ونقلها ، وأن مثله العليا كانت تتغير تبعاً لذلك . ويطول بنا القول لو أردنا أن نعرض لك شيئاً من تلك العبر التي اشتمل عليها كتاب كلية ودمنة وتأثر بها ابن المقفع على هذا الوجه الذي نشره .

أما ثاني الخلقين — وهو ما لا أتصور الرجل إلا به ولا أتمثله في خاطري إلا عليه — فهو السخرية وشدة التهمك ، ولكن الرجل كان لا ينال بسخريته أبداً إلا العرب ولا يقصد بهتكهم قوماً غيرهم . وإليك في ذلك قصة « المريد » .

« حدث شبيب بن شبة قال : كنا وقوفاً بالمديد ، إذ أقبل ابن المقفع فبششنا به وبدأناه بالسلام . فرد علينا السلام ثم قال لو متم إلى نيروز ، وظلها الظليل وسورها المديد ونسيما العليل فعودتم أبدأنكم تهميد الأرض ، وأرحتمكم دوابكم من جهد الثقل . . . قتلنا وملنا ، فلما استقر بنا المكان قال لنا : أي الأهم أعقل . فنظر بعضنا إلى بعض وقلنا : لعله أراد أصله من فارس ! قتلنا : فارس فقال ليسوا بذلك إنهم ملكوا كثيراً من الأرض ووجدوا عظيماء من الملك ، وغلبوا

على كثير من الخلق . فما استنبطوا شيئاً يعقوبهم ؛ ولا ابتدعوا حياً  
حكم في نفوسهم .

قلنا : فالروم : قال أصحاب صنعة

قلنا : فالصين : قال أصحاب طرفة

قلنا : فالهند : قال أصحاب فلسفة

قلنا : فالسودان : قال سر خلق الله

قلنا : فالترك : قال كلاب مختلصة

قلنا : فالخزر : قال بقر سائمة

قلنا : فقل : قال : العرب !

فضحكنا ! فقال : أما أنى ما أردت موافقتكم . ولكن إذا فاتني  
حظي من النسب فلا يفوتني حظي من المعرفة ، إن العرب حكمت  
على غير مثال مثل لها . ولا آثار أثرث ، أصحاب إبل وغنم ، وسكان  
شعر وأدم ، يهود أحدهم بقوته ويتفضل بمجوده ، ويشارك في  
ميسوره ومعسوره ، ويصف الشيء بعقله فيكون قدوة ، ويفعله  
فيصير حجة ، ويحسن ما يشاء فيحسن ، ويقبح ما يشاء فيقبح ، أدبهم  
أنفسهم ، ورفعتهم همهم ، وأعلتهم قلوبهم وأستهم . . . وافتتح  
الله دينه وخلقه بهم إلى الحشر . . فن وضع حقهم خسر ، ومن  
أنكر فضلهم خصم ! (١) .

كثيرون من النقاد يشكون في هذه القصة . لأنهم فهموها من  
ناحية واحدة ، هى أنها مدح للعرب قاله رجل لا يحب العرب .  
والحقيقة أن لهذه القصة قيمتها . فابن المقفع فيها يمدح العرب من

حيث يريد أن يستخر منهم ، وهو فيها يتملق العرب من حيث يحقد عليهم ويحسد لهم . ولذلك ضحك جاساؤه أولا حين قال إن العرب أعقل الأمم . ومن أجل ذلك ألح هو في مدحهم ليخفي سخره منهم ، ولكن لاشك عندي مع ذلك أن جلساءه كانوا يفهمونه جيداً ، وكانوا يدركون أنه يريد أن يقول لهم إن العرب قوم لاحظ لهم من الحضارة ولا من الرقي ، وهم جياح لا يجدون ما يأكلون — ومع ذلك فقد فتحوا الفتوح وملكوا الأمصار وهم لا يستحقون من هذا كله شيئاً .

فالقصة إذن لا مبرر لرفضها ، ولكني أشك فقط في جانب يسير منها — وهو جانب الأسلوب . فأسلوب ابن المقفع هنا — وخاصة في الجزء الأخير من القصة — قريب من أسلوب الجاحظ وطريقته في الترسيل . ولا يبعد عندي أن تكون الشعبية في القرن الثالث الهجري قد استغلت هذه القصة إلى حد ما ، ويزيد أصحابها في القول فأضافوا إليها هذا القدر .

وهذا الذي قلناه عن قصة المربد يصح أن نقوله عن هذه القصة .

« جرى ذكر الشعر وفضيلته وكان ابن المقفع حاضراً فروى عنه أنه قال : « أي حكمة تكون أبلغ وأغرب . أو أعجب : من غلام بدوى لم ير ريفاً ، ولم يشبع من طعام : يستوحش من الكلام ، ويفزع من البشر ويأوى إلى الفقر واليرابيع والظباء . وقد خالط الغيلان وأنس بالجان . فإذا قال الشعر وصف مالم يعده ولم يعرفه ثم يذكر محاسن الأخلاق ومساوئها ، ويمدح ويهجو ويذم ، ويعاتب ويشبب ،

ويقول ما يكتب عنه ، ويروى له ويقتى عليه ، (١) .  
ألا يدل كل هذا على أن الرجل كان ينفس على العرب كل شيء  
حتى الشعر الذي هو كل ما تجود به الصحراء وكل ما يفتخر به أهلها على  
أهل الحضرا

ويحكى الجهشيارى أيضاً أن ابن المقفع لما وجد ما قد عزم عليه  
سفيان من تقطيعه على ذلك الوجه الذي وصفه لنا قال اسفيان : والله  
أنك لتقتلني فتقتل بقتل ألف نفس ، ولو قتل مائة مثلك ماوفوا  
بواحد ثم أنشد شعراً :

إذا ما مات مثل مات شخص  
يموت بموته خلق كثير  
وأنت تموت وحدك ليس يدري  
بموتك لا الصغير ولا الكبير !!

إن دللتنا هذه الرواية على شيء فهي تدلنا على تهكم الرجل من  
أمراء العرب وذلك حتى في أشد ساعات الحرج ؟  
ومن هذه القصة وأمثالها تعرف أنه كان مستهتراً ببعض أمراء  
العرب وستعرف حين نستعرض شيئاً من رسالة ( الصحابة ) أنه كان  
مستهتراً كذلك بقوانين العرب ، وستعرف حين نعرض لاتهم الناس  
له بالزندقة أنه ربما كان مستهتراً بعقائدهم نفسها .

\* \* \*

والخلاصة أن ابن المقفع كغيره من الناس يدين بأخلاقه كلها  
إلى العصر الذي عاش فيه . ويدين بأرائه كلها لمطامعته وثقافته . فهو

---

(١) زهر الآداب على هامش العقد الفريد ج ٢ ص ٣ .

على فارسي وتر من العرب الذين غلبوا على آبائه وأجداده ،  
 جل مدني وأديب اجتماعي قدر له أن يدرك عصر الانتقال من الدولة  
 الأموية العربية إلى الدولة العباسية الفارسية . وتمتاز عصور  
 الانتقال عادة بأنها عصور التمرد والمجاعة والشك ، وبأنها عصور  
 النشاط والحركة وحرية الفكر وتناول كل شيء بالنقد . نشاهد ذلك  
 في العصر الذي مهد للجمهورية الفرنسية ، ونشاهده كذلك في الأسر  
 التي تنتقل بالشعب الإنجليزي من حالة إلى أخرى .

وإذن فلا تعجب من أن يكون صاحبنا ظريفاً ماجناً بقدر ما يسمح  
 له بمجون هذا العصر ، نشيطاً عاملاً بقدر ما يسمح له نشاط تلك الفترة  
 فمكراً بالقدر الذي يتفق وثقافته التي يحصلها ، فاضلاً بالمقدار الذي  
 يلائم قراءته التي أكثر منها ، حذراً حازماً على النحو الذي يتطلبه الزمن  
 الذي عاش فيه ، شاكاً شديد السخرية والتهكم على نحو يشبع به غريزة  
 السيطرة — كما يقول علماء النفس ، لا تعجب من أن يكون ابن المقفع  
 ذلك الرجل . فإن عصر الانتقال الذي نلغتك إليه في فرنسا قد أنتج  
 فولتير ، وروسو ، ودموتسكيو ، وغيرهم من المتشككين والمشرعين  
 الساخرين والمتمردين على الحياة والأحياء !

## الفصل الثالث

### ابن المقفع ونظرته الى المثل الأعلى

وإذا حدثتكم عن مكانة ابن المقفع فإنى محدثكم عن مكانة الكتاب في عصره قبل كل شيء . ونحن نعلم أن الكتاب في ذلك الوقت يقرأه يولفون الطبقة المستنيرة التي تملأ قلوب العامة وتظهر عليها النعممة وتسيطر على أكثر شؤون الأمة حتى قال بعضهم :

ما الناس إلا الكتب هم فضة في ذهبه  
قد أدركوا دنياهمو بشعبة من قصبه

ونحن نعرف أيضاً أن الكتاب في ذلك الوقت كانوا يولفون كتلة واحدة لأنهم أهل صناعة واحدة ، وأن أفراد هذه الطائفة لا يتدرجون في الرقي إلى أن يصل ذووالكفاء منهم إلى منصب الوزير فكان لكل أمير أو وزير كاتب من دونه كتاب يستعينون بأخريين من أمثالهم وهكذا ، مثال ذلك أن عمرو بن مسعدة كان يكتب للمأمون وكان يكتب لابن مسعدة رجل اسمه الحسن بن عيسى . فكان هذا الرجل كاتباً لكاتب .

وكان هؤلاء الكتاب جميعاً من الفرس ، وكانوا يتأثرون في أخلاقهم ورسومهم وأنظمتهم وأحوالهم بطبقة الكتاب في عهد الدولة الساسانية بنوع خاص . ويتول الجهمشيارى . . . وكان من رسوم ملوك فارس

إن يلبس أهل كل طبقة من في خدمتهم لبسة لا يلبسها أحد من في غير تلك الطبقة ، فإذا وصل الرجل إلى الملك عرف بلبسته صناعته والطبقة التي هو فيها . . فكان الكتاب جميعاً في الحضرة يلبسون البستهم المعهودة . . . وكانت الملوك تقدم الكتاب ، وتعرف فضل صناعة الكتابة ، وتحظى أهلها بما يحصفونه من فضل الرأي إلى الصناعة ، وتقول هم نظام الأمور ، وكال الملك ، وبهاء السلطان . وهم الآسنة الناطقة عن الملوك ، وخزان أمراهم ، وأمنائهم على رعيتهم وبلادهم . وكان ملوك فارس إذا أنفذوا جيشاً أنفذوا معه وجهاً من وجوه كتابهم . وأمروا صاحب الجيش ألا يحل ويرتحل إلا برأيه ، يبتغون بذلك فضل رأى الكاتب وحزمه (١) .

وابن المقفع من هذه الطبقة من الكتاب الذين كانوا يحبون أن يتأثروا الفرس ، ويحبون أن يفخروا على العرب بصناعة الكتابة كما يفخر عليهم هؤلاء بالخطابة . على أنه كانت لابن المقفع منزلة التي تألفت له من أخلاقه وميزاته وجهوده وفضائله ، فالحق أنه إذا كان أبو مسلم الخراساني يعتبر البطل السياسي للفرس — وأول الذين مثلوا الناحية الحربية منهم — فإنه ينبغي لابن المقفع أن يعتبر البطل الأدبي للفرس ، وأظهر الذين مثلوا الناحية الأدبية لهم . فصنع الأدب العربي بهذه الصبغة الفارسية ، وتوفر على نشر الثقافة الفارسية ، وسلبت له بذلك الزعامة الأدبية ، رجع الكثيرون من رجالات الفرس فلم

---

(١) الجهمياري ص ٣ وما بعدها.



يتجاوزوا المنهج الذى رسمه لنفسه ولا بلغوا شأوا أبعد من الذى بلغه .  
ذكر ابن الفقيه عطاء فارس فقال ، ثم أتى الله عز وجل بالإسلام  
فكانوا كنار أخذت وكرماد اشتدت به الريح ، فزقوا كل ممزق .  
فلم يبق فى الإسلام منهم شريف يذكر إلا أن يكون عبد الله بن المقفع  
والفضل بن سهل ، (١) .

وذكر الجاحظ ، أنه كان يؤلف الكتاب الكثير المعانى الحسن  
النظم فينسب ، إلى نفسه ، فلا يرى الأسماع تصفى لإيه ولا الإرادات  
تيمم نحوه . ثم يؤلف ما هو أقص منه مرتبة وأقل فائدة ثم ينحله  
عبد الله بن المقفع أو سهل بن هارون أو غيرهما من المتقدمين ومن  
قد صارت أسماؤهم من المصنفين فيقبلون عليها ويسارعون فى نسخها  
لا شئ إلا أنسبتها إلى المتقدمين ، .

ولو عاش الجاحظ فى عصرنا هذا لوصفنا أيضاً بهذا الوصف .  
فنحن لا نزال تقدس القديم لأنه قديم ولا نحفل . ناشئ الحديث  
لأنه ناشئ وحديث !

وفى الأغاني ، حدثنا اليزيدى قال : حدثنى عمى عبد الله قال :  
حدثنى أحمى أحمد قال ، سمعت جدى أبا محمد يقول : كنت ألقى الخليل  
ابن أحمد فيقول لى : أحب أن يجمع بينى وبين عبد الله بن المقفع ،  
وألقى ابن المقفع فيقول : أحب أن يجمع بينى وبين الخليل بن أحمد .  
فجمعت بينهما فمررنا أحسن مجلس وأكثره علماً ، ثم افترقنا ففقت

الخليل فقلت : يا أبا عبد الرحمن : كيف رأيت : صاحبك ؟ قال ماشئت من علم وأدب ، إلا أنى رأيت كلامه أكثر من علمه . ثم لقيت ابن المقفع فقلت : كيف رأيت صاحبك ؟ فقال : ماشئت من علم وأدب ، إلا أن عقله وعلمه أكثر ،<sup>(١)</sup> ، وفي روايات أخرى ، أنه قيل للخليل : كيف رأيت ابن المقفع ؟ فقال : علمه أكثر من عقله . وقيل لابن المقفع : كيف رأيت الخليل ؟ فقال : عقله أكثر من علمه<sup>(٢)</sup> .

ويظهر أن كلام الرجلين رأى في صاحبه رأياً قريباً جداً من الصواب . فابن المقفع فارسي واسع العلم ، يستوعب علوم الفرس ، ويضيف إليها جزءاً غير يسير من ثقافة الهند والعرب واليونان . فعلمه إذن أوسع من عقله . والخليل بن أحمد عربي يمتاز بمحنة الذكاء ، وربما لم يكن يصدق غير العلوم التي يصح أن يقال عنها إنها عربية خالصة . فعقله إذن أوسع من علمه . ومن أجل ذلك كان الخليل بن أحمد يميل بطبيعته إلى الخلق والإبداع ، فاخترع علم العروض وابتدع طريقة المعجم في اللغة . وأما ابن المقفع فكان يميل بطبيعته إلى التصنيف وتأليف النظريات والاستفادة من علمه بالتاريخ . فظهر أثر ذلك في كتبه وخلقته . . يقول ابن خلكان تعقياً على هذه القصة السابقة فكان كذلك : أدى . أدى الخليل عقله إلى أن مات زاهداً ، وابن المقفع إلى أن مات قتيلاً بسبب كتاب كتبه . ففي موت الخليل حكى أنه أراد أن يخترع شيئاً في الحساب ، فقال أريد أن أقدر نوعاً من الحساب

(١) الأغاني ج ٨ ص ٧٦ .

(٢) ابن خلكان ج ١ ص ١٦٤ ومعجم الأدباء ج ٣ ص ١٧٧ وتاريخ طبرستان

تمضى الجارية بدرهم إلى البياح فلا يمكنه ظلها ، فدخل المسجد وهو يعمل فكرة في ذلك ، فصدته سارية وهو غافل عنها لفسكره فانقلب على ظهره فكان سبب موته ، (١) .

والناس بعد يجمعون على أن صاحبنا كان إماماً في البلاغة غير مدافع ، حتى ضربوا الأمثال ببلاغته قال أبو تمام :

فكان قساً في عكاظ يخطب وكان ليلى الأخيلية تنجب  
وكثير عزة يوم بين ينسب وابن المقفع في اليتيمة يسهب (٢)  
وروى أن جعفر بن حذار من وزراء الدولة الطولونية مدح رجلاً بقصيدة منها :

يا كسرويا في القدير م وهاشياً في الولاء  
يا ابن المقفع في اليبا ن ويا لرباساً في الذكاء (٣)

وقال صاحب الفهرست : بلغاء الناس عشرة : عبد الله بن المقفع ، وعمارة بن حمزة ، وحجر بن محمد ، ومحمد بن حجر ، وأنس ابن أبي شيخ — وعليه اعتمد أحمد بن يوسف الكاتب — ، وسالم ، ومسعدة ، والهرير ، وعبد الجبار بن عدى ، وأحمد بن يوسف ، (٤) . وينقل السيوطي في كتابه (٥) عن محمد بن سلام : سمعت مشايخنا

(١) ابن خلكان ج ١ ص ١٧٠ .

(٢) ديوان أبي تمام ص ٣٩ ص ٤٠ .

(٣) معجم البلدان ج ٢ ص ٤١٦ .

(٤) الفهرست ص ١٢٦ .

(٥) المزهر ج ٢ ص ٢٤٩ .

يقولون : لم يكن العرب بعد الصحابة أذكي من الخليل بن أحمد ولا أجمع ، ولا كان في العجم أذكي من ابن المقفع ولا أجمع ، . وروى أنه الأصمعي قال كلاما مشاهداً قرأت آداب ابن المقفع فلم أر فيها لنا إلا في موضع واحد وهو قوله — العلم أكبر من أن يحاط بكلمة نخشوا البعض — . وكان الصواب أن يقول نخشوا بعضه بغير « ال » . وسمع أبو الهيثم بعض كلام ابن المقفع فقال : كلامه صريح ، وإسناده فصيح ، ونجته صحيح ، كأن بيانه أولو مشور ، وروض بمطور .

وأعجب من هذا كله أن يتهم الناس ابن المقفع لبلاغته بأنه عارض القرآن . قالوا : ومن الآيات التي لم ينسج على منوالها ، ولا سمحت قريحة بمثلها قوله تعالى : حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور . . . إلى قوله تعالى — وقيل بعداً للقوم الظالمين . ولهذا فإن ابن المقفع لما عارض القرآن ووصل إلى هذه الآية قال : هذا ما لا يستطيع البشر أن يأتوا بمثله وترك المعارضة وأحرق ما كان اختلقه ، (١) .

ومضى الناس في هذه الأقوال ، التي وصفوا بها بلاغة ابن المقفع ، وتبعهم آخرون فقالوا في الرجل مثل قولهم ، تشابهت أقوالهم ، وأطيل كثيراً لو أثبت لك على جميع هذه الأقوال . ولم يكده يشذ عن هذا الإجماع إلا الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن وفيه يقول : وقد ادعى قوم أن ابن المقفع عارض القرآن وإنما فزعوا إلى الدرة اليتيمة . وهما كتابان أحدهما يتضمن حكماً منقولة توجد عند حكماء كل أمة

(١) كتاب الفوائد لابن القيم الجوزي ص ١٧٨ .

مذكورة من قبل ، فليس فيها شيء بديع من لفظ ولا معنى ، والآخر في شيء من الديانات ، وأخشى أن يكون موقف الباقلاني هنا هو وحده الذى أملى عليه هذا الكلام .

ولكننا على مدح المادحين وقدح القادحين لا يمكننا أن نقبل هذه الأحكام كلها أو بعضها دون أن نعرض لها بالبحث والمناقشة ، ومن حقنا أن ندرس أسلوب ابن المقفع دراسة علمية بقدر المستطاع . ومن حقنا أن نظهر الناس على رأى فى أسلوبه ربما كان مخالفا لآرائهم إلى الآن . وذلك ما أرجو أن أنهض به بعد الكلام عن آراء ابن المقفع فى الدين وآرائه فى الاجتماع . وطبعى أن هذه الآراء كانت أثرا من آثار فلسفته ونتيجة من نتائج عقله . وحسبنا فى نهاية هذا الفصل أن نعهد لذلك بالإجابة عن هذا السؤال :

ماهى طبيعة عقل ابن المقفع أو ما هو الاتجاه العام لهذا العقل ؟

يقولون إن الكتاب والشعراء فريقان : مثاليون Idealists وواقعيون Realists . فأما الأولون فيصدون فى شعرهم وكتابهم عن عقل يسيطر عليه الخيال ، وهم دائما يتجهون فى أدبهم إلى المثل الأعلى . وأما الآخرون فيصدرون عن عقل أشد تعقيدا من العقل الأول — فيصفون الحياة الواقعة أمامهم ، ويصفون ما فيها من اضطراب وتعقيد والتواء . ولكن أى هذين الفريقين من الأدباء سابق للآخر فى الوجود الزمنى ؟ أظن أن طائفة المثاليين أو الكلايين لابد أن تسبق فى وجودها التاريخى طائفة الواقعيين ، وذلك بأن هؤلاء الواقعيين محتاجون فى كتاباتهم وأشعارهم إلى مهارة فى الوصف وغنى بالأساليب ،

وعقل يعنى بالتفاصيل . وهذا كله لا يتيسر للسابقين الأولين من الأدباء  
المثاليين .

ولا غرابة في ذلك ، فالأدب كالتصوير ، والأديب كالمصور ،  
والمصور لا يجد عناء في أن يرسم لك صورة لغادة هي المثل الأعلى في  
الجمال : واسكنها صورة لاحياة فيها لأنها لا تمثل عاطفة ما . وهذا  
المصور نفسه — لا يستطيع إلا بعد جهد أن يرسم صورة لاتعنى  
بالجمال المثالي بمقدار ماتعنى بالجمال الواقعي أو بمقدار ماتعنى بالمشاعر  
والوجدان . وقل مثل ذلك في المرسى في فهمي ساذجة باعثة على الطرب  
في أول عهدنا بالوجود — ولكن لابد أن يمضى زمن غير يسير حتى  
تقوى على التعبير عن مختلف العواطف وشقى المعاني .

وفي الأدب العربي — ظل تفكير الكتاب مثاليا بهذا المعنى في  
الصدر الأول من تاريخ النثر الفنى ، وبقيت الحال على ذلك ، حتى رزق  
هذا النثر رجلا كالجاحظ في القرن الثالث الهجرى ، فاستطاع أن يذلل  
هذا النثر ويصف به ألوانا من الممانى والإحساسات لم يكن في مقدور  
أساتذته وأسلافه أن يصفوها . وما كان يتيسر لهم هذا الوصف ،  
والكتابة على عهدهم طفلة أو كاطلة في المهد ؟ .

والك أن تقارن بين الصورة الذهنية لما كتبه ابن المقفع في الأدبين  
الكبير والصغير ، وبين الصورة الذهنية لما كتبه الجاحظ في رسالة  
التربيع والتدوير<sup>(١)</sup> على وجه التمثيل — والاثياس هنا مع الفارق إن

---

(١) احر كتاب ( رسائل الجاحظ ) اتى جمعها السندوني .

صح هذا التعبير — فسترى أن الصورة الأولى أشبه شيء بالدمية التي يروك منظرها وتعجبك بساطتها ولكنها لاتشبع لك ناحية من نواحي الفن الصحيح . وأما الثانية فصورة حية ناطقة يمكن أن تسرك وترضى ذوقك الفني معاً .

وإذن فابن المقفع — وهو من طلائع الكتاب في الأدب الإسلامي — أو قل ثاني اثنين نهضا بفن الكتابة العربية وجل كان ينزع في تفكيره أبداً إلى المثل الأعلى فيظهر أثر ذلك في كتابته : ولعل كتاب « الأدب الكبير » يكون أصدق مثال لما قول :

فمرو حين أحب أن يكتب عن السلطان ، كتب عنه كما يجب أن يكون عليه السلطان الكامل في حكمه وسياسته وأخلاقه وحسن سيرته ، وهو إذن يصف المثل الأعلى للسلطان ويخالف في هذا كل المخالفة وجلا آخر هو مكيا في .

أجل — يخاف مكيا في في إيطاليا فلقد كتب هذا عن سياسة الملوك وأحوالهم . فوصفها ووصفهم كما يرون أنفسهم وكما يراهم الناس من حولهم . بل إنه لم يقف عند هذا حتى نصح الأمراء أحياناً ألا يتحرجوا من استعمال الغش والكذب ، وأجاز لهم أن يخالفوا قواعد الشرف والدين والمروءة والأدب — وهو يعلم أن قانون الملوك الواقعي ينحصر في « أن الغاية تبرر الوسيلة » .

وبينا كان مكيا في يقول هذا وأكثر منه في كتابه « الأمير » ، إذا بابن المقفع يقول في كتابه « الأدب الكبير » ، مانصه : « ليس للملك أن يغضب ، لأن القدرة من وراء حاجته ، وليس له أن يكذب ، لأنه

لا يقدر أحد على استكراهه على غير ما يريد ، وليس له أن يبتذل لأنه أقل الناس عذراً في تخوف الفقر . وليس له أن يكون حقوداً لأن خطره قد عظم عن مجارة كل الناس ، . فكأنه إنما يصف بذلك المثل الأعلى .

وابن المقفع إذا أحب أن يكتب في الصديق فإنما يكتب أيضاً في المثل الأعلى لما ينبغي أن يكون عليه الصديق . ولعله كان يحس من نفسه بذلك ويرى أنه يكلف الناس ما لا يطيقون حين يأخذهم بأن يحتذوا مثال الصديق الذي وصفه لهم . فانظر إلى قوله : « إني مخبرك عن صاحب لي ، كان من أعظم الناس في عيني . وكان رأس ما أعظمه في عيني صغر الدنيا في عينه . كان خارجاً عن سلطان بطر . فلا يتشبهى ما لا يحسد ، ولا يكثر إذا وجد . وكان خارجاً عن سلطان أسانه فلا يقول ما لا يعلم ، ولا يمارى فيما يعلم ، وكان خارجاً عن سلطان الجاهالة فلا يقدم أبداً إلا على ثقة بمنفعة . وكان أكثر دهره صامتاً فإذا نطق بر الناطقين ، وكان يرى متضاعفا مستضعفاً فإذا جاء الجدد كان كالليث عادية ، . وذلك إلى أن يصل إلى قوله « فعليك بهذه الأخلاق إن أطقت ، ولن تطيق ، وانظر إلى قوله « وإن تطلق » كيف يصرح بأنه لا يتوخى الواقع ، ولكن أخذ القليل خير من ترك الجميع ، .

هذا العقل الذي يتجه أبداً إلى المثل الأعلى — هو الذي كان يصدر عنه ابن المقفع في كل ما يكتب أو يعمل أو يقول . وهذا التاريخ العظيم — تاريخ الفرس القديم — هو الذي كان يؤلف منه ابن المتفح ما يصل إليه من نظريات في السياسة أو الاجتماع أو الدين . شأنه في ذلك شأن غيره من المفكرين والفلاسفة لا يخفون أفكارهم وإنما تجيء



أفكارهم نتيجة العصور التي سبقتهم ، وتكون كتاباتهم سجلا لها . أليس قد احتاج العرب بعد موت النبي إلى خليفة ؟ فنشأ عندهم معنى للخلافة ؟ وأصبح لها مع الزمن قواعد معروفة ؟ ثم أتى مؤرخ كالماوردي أو ابن خلدون فشرح هذه القواعد وسجل هذه النظريات ؟ . وهكذا فعل أرسطو في كتابه « السياسة » ، وهكذا فعل أصحاب الكتب المذهبية كالمشهورين . ثم هكذا فعل مكيا في إيطاليا وابن المقفع في بلاد العراق . وكان هذا الأخير يرى في حكومة الساسانيين مثالا أعلى للحكومة الرشيدة المستنيرة . فاجتهد في أن ينقل للعرب صورة دقيقة لتلك الحكومة ، وتأثر بها العباسيون فأصبحت إدارتهم نموذجا دقيقا لإدارة الساسانيين .

تلك إذن طبيعة عمل ابن المقفع ، وذلك إذن هو الاتجاه العام لهذا العقل الذي امتاز به . وعلى هذا الأساس نريد أن نفهم أولا هذه الآراء التي أثرت عنه في الدين والاجتماع . وعلى هذا الأساس نريد أن نعرف بعد ذلك مكانته في الأدب العربي وحظه من البلاغة العربية .

## الباب الثالث

### الفصل الأول

#### زندقة ابن المقفع

كان العراق من أقدم الأقاليم الإسلامية عهداً بالحضارة . يقولون إنه كان مهبطاً لمدن كثر ومقاماً لشعوب مختلفة : فن بابليين إلى آشوريين وإيرانيين وكلدانيين وعرب ونبط وسوريانيين . كل هؤلاء هبطوا العراق في فترات مختلفة ، وكلهم تركوا في العراق بذوراً من عقولهم وآثاراً تدل على حياتهم ونشاطهم في ذلك الإقليم ، والسوريانيون من هؤلاء بنوع خاص هم الذين قاموا على نشر المنطق اليوناني هناك قبل مجيء الإسلام . فلما أتى الإسلام بقي العراق غرة في جبين الممالك الإسلامية ، وقلباً ينبض بحياة هذه الدولة القوية . أو قل معي « ترمومترا » حساساً تقاس به حرارة المسلمين ونشاطهم ، ولوحة يبيضاء تظهر عليها أعمالهم وأفكارهم وحركاتهم في كل فترة من فترات تاريخهم .

استولى عليه المسلمون في أيام عمر رضي الله عنه ، واختلطوا فيه مدينتين عظيمتين هما : البصرة والكوفة ، فكانت كل مدينة منهما تنافس الأخرى في ميدان العلم والفكر منذ أول الأمر . وكان يحدث

أحياناً أن يستدعى علماء الكوفة لمناظرة علماء البصرة على مرأى من  
الأمراء والكبراء والعامة . كما حدث ذلك في رحلة سيبويه البصري  
إلى الكوفة وهزيمته أمام الكوفيين في قصص لطيفة تذكرها كتب  
الآداب والتاريخ .

وإلى ذلك كان العراق منذ هبط على بن أبي طالب الكوفة هدفاً  
للفتن والثورات التي يطول شرحها وتعرف الشيء الكثير منها . بل  
إن هذه الفتن بنوع خاص هي التي أطلقت بعد أسنة القويم في الحكم  
على هذا بأنه مخطئ . والحكم على ذلك بأنه مصيب ، والاعتماد في كل  
ذلك على العقل والمنطق قبل القرآن والسنن .

نشأ ابن المقفع في البصرة ، وكانت البصرة يومئذ عمتازة بلون من  
الحياة ربما خالفت فيه الكوفة نفسها . ولعلها كانت تدين بذلك  
اللون إلى هؤلاء العلماء الذين رحلوا إليها في فترات مختلفة ، وأقاموا  
بها يعلمون الناس ، وكان لهم فضل كبير في تكوينها من الناحية العقلية .

فلقد نزل البصرة منذ نشأتها عدد من الصحابة كان يوفدهم عمر  
إليها لتعالم القرآن والحديث ، فكان هؤلاء الصحابة هم الأساتذة الأولين  
لهذه المدينة الحديثة . وكان من أشهر هؤلاء عبد الله بن مسعود الذي  
كان يحب عمر حبا جما وينحو منحاه في التفكير . وكان عمر يفتي برأيه  
حين يعوزه النص فيما يعرض عليه من المشاكل . ثم غلا ابن مسعود  
في العمل بالرأى وساعده على ذلك أن العراق نفسه أقليم متحضر ،  
وأن لأهله بالمنطق عهداً منذ نشره السريانيون .

وفي العصر الأموي ظهر بالبصرة عالم جرى ومولى متفصح هو

« الحسن البصرى » كان له أثره أيضا في تكوين البصرة . وكان الحسن قوى الخلق جرى الرأى لا يخشى في الحق لومة الاعمين . وفي طبقات ابن سعد « أنه سأل رجل الحسن : ماتقول في الفتن مثل يزيد ابن المهلب وابن الأشعث ؟ فقال : لا تكن مع هؤلاء ، ولا مع هؤلاء ، فقال رجل من أهل الشام : ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد ؟ ففضب ثم قام بيده فخطبها ثم قال : ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد ! نعم ولا مع أمير المؤمنين ! . وأنت ترى هذا أنه كان نصيراً لحرية الرأى . وأن هذه الحرية كانت تلائم فطراً كالعراق ، في حين أنها لا تلائم فطراً كالأشام . وربما كان ذلك من الأسباب التي أدت إلى نجاح معاوية بن أبى سفيان وفشل على بن أبى طالب منذ الفتنة التي أعقبت مقتل عثمان . وإذن فالحسن البصرى يعتبر بحق الأستاذ الثانى لهذه المدينة الناشئة .

ثم إن « واصل بن عطاء » كان من تلاميذ الحسن البصرى وكان يختلف إلى مجلسه . وحدث يوماً أنه خالف أستاذه في رأى ، فاضطر أستاذه إلى أن يقصيه عن حلقة الدرس . فاعتزل واصل أستاذه ونظم رأيه وسرعان ماظهر بحلقة أخرى يشرح فيها لتلاميذه هذا الرأى وغيره من الآراء . ثم توسع واصل في حرية الرأى ، والاعتماد على العقل ، وسبق أستاذه في ذلك . وأصبح بذلك زعيماً لفرقة دينية هي « فرقة المعتزلة » . ومنذ ذلك الحين عظمت شهرة واصل في البصرة ، وكان من الحق علينا أن نعتبره الأستاذ الثالث لتلك المدينة الزاهرة .

كان هذا كله في العصر الأموى لأن واصل مات في عام ١٣١

للهجرة . وكانت هذه الحرية على عظمها لم تتناول من المشاكل الفلسفية والدينية ما تعرض له المعتزلة في العصر العباسي ، وليس العصر الذي كثر فيه نقل الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني ، ثم قوى هذا النقل من شأن الحركة الفكرية والإصلاح الديني الذي كان ينشده المعتزلة في ذلك الوقت .

ثم كانت الدولة العباسية ، وكان قيامها على أكتاف الفرس ، وكان تشجيع الدولة لهم ، واعتمادها عليهم ، وشعور هؤلاء بأنه قد حان الوقت الذي ينتقمون فيه من الإسلام . والإسلام هو الدين الذي أضاع استقلالهم وازال قوميتهم ، وتغلب على لغتهم ، وظفر بدينهم آخر الأمر . وتكاثر هؤلاء الفرس في إقليم العراق بوجه عام وفي البصرة وبغداد بنوع خاص . ورأوا ما كان يتمتع به العراق من حرية في إبداء الرأي ، ورأوا أن الدولة مشغولة عنهم إذ ذاك بالسياسة وتثبيت قواعد الملك ، فبدأوا يبدون بدور الزندقة والإلحاد .

وأكثر ما كانت تحدث هذه الحركات الخطيرة في الخفاء بين جدران المنازل . بعيداً عن عيون الدولة ورقبائها الذين كانوا يتعقبون الزنادقة حتى لا تشع آراؤهم في الناس .

وإذن فالبصرة التي يمكن أن يقال إنها كانت في طورها الأول — وأعني به طور الصحابة — مستقيمة الإيمان صحيحة العقيدة ، متواضعة التفكير — إن صح هذا التعبير . ثم أصبحت في طورها الثاني على يد الحسن البصري تنزع قليلاً قليلاً إلى حرية التفكير . ثم تقلها واصل إلى طور ثالث مالت فيه إلى فلسفة التحليل والتحليل ، وتورطت في كثير

من المسائل التي لم يكن يعرفها المسلمون — نقول إن البصرة التي مرت بهذه الأطوار الثلاثة المتدرجة ، كان لابد لها من أن تدل على يد الفرس في طور رابع يتسلط عليها فيه رجال مفرضون ، وطائفة نافذة على الدين لأنها كانت تحتفظ لنحلتها القديمة بشيء غير قليل من الولاء والتقدير . وإذا سألتني من عسى أن يكون أستاذ البصرة في ذلك الوقت أجبتك على الفور أنه يمكن أن يكون « عبد الله بن المقفع » . نعم عبد الله بن المقفع هو أستاذ البصرة في فجر الدولة العباسية أو في ذلك الوقت الذي بلغت فيه الحرية الفكرية درجة عظمى . وبلغ فيه نفوذ الفرس مبلغا عظيما يخشى الناس شره عليهم وعلى الدولة .

ولكن زندقة ابن المقفع قدر لها أن تفشل بسرعة عظيمة ، وكتب عليها أن تناهض منذ أول الأمر . ناهضها المنصور بطريقة مباشرة ، وناهضها المسلمون أنفسهم بطريقة غير مباشرة . ألم أزعم لك أن المنصور قتله بسببها ؟ ألم ترأيضا المعتزلة منذ ظهور العباسيين قد نظموا حركتهم ، وتسلاحوا بالمنطق اليوناني الذي كان يعوزهم ، وعرضوا العقيدة الإسلامية البسيطة في جوهرها عرضا فلسفيا يلانم العقل المنطقي ، وحرروا عقول الناس وقاموا على تطهيرها من آفات الخرافات ؟ وآمن الناس يومئذ بسلطان العقل لحكمه في كل شيء ، وعرضوا عليه كل أمور الدين والدنيا ، فما كان منها متفقا مع العقل قبلوه ، وما كان منها غير متفق معه رفضوه . وكان المعتزلة أنفسهم رجال دين قبل أن يكونوا رجال فلسفة ، وكانوا مخلصين في خدمة الدين ، وجعلوا من أدوات خدمته الفلسفة . من أجل ذلك استطاعوا

أن يهزموا كل الأديان المخالفة للإسلام . ولولا هم لكان من المحتمل أن يغلب دين الفرس الإسلام على أمره ، وأن تفسد الناس فساداً ليس إلى إصلاحه من سبيل .

فما هي إذن ديانة الفرس التي كانت تملأ عقل ابن المقفع ، ويحن إليها قلبه ، فيمرضها أحياناً على الناس ليفسد عليهم أمرهم ويزعزع منهم عقيدتهم ؟

مال الفرس منذ القدم إلى تقديس هذا العالم ، واعتقدوا بنضال قائم بين قوى مختلفة ترجع كلها إلى شيئين هما : الخير والشر أو هما النور والظلمة أو هما ( يزدهمان ) ، و( أهريمان ) . وتلك هي الديانة المجوسية في جوهرها .

وانقسمت المجوسية بعد ذلك أقساماً فكان منها على الترتيب :  
( الكايومرته ) وهم القائلون بأن ( كايومرت ) أول الخلق كما يقول المسلمون إن آدم أبو البشر . ثم ( الزرادشتية ) أتباع زرادشت الذين زعموا أنه في الثلاثين من عمره بعثه الله نبياً ورسولاً إلى جميع الخلق ، ثم أوحى إليه أن يهاجر إلى بلخ . وهناك أخذ يبعث الدعوة في بلاد الملك يشتاسب . ولكن بعض المؤرخين يشك في الوجود الحقيقي لهذا الرجل . وقد ألف الأستاذ جاكسون — كما في فجر الاسلام — كتاباً في تاريخ زرادشت ذهب فيه إلى أنه شخص خرافي ، وأنه ظهر في منتصف القرن السابع قبل الميلاد ، وكانت تعاليمه موافقة للمجوسية في أكثرها . وكان عمل زرادشت محصوراً في أنه وحد الآلهة فجعلها إلهاً واحداً له مظهران : مظهر الخير ويدل عليه «أهورا

مزدا ، ومظهر الشر ويدل عليه « أهريمان » . وزرادشت بهذا كان موحداً لاتوياً كما يقول مؤرخو المسلمين . واسكن من المستشرقين من ذهب إلى أنه كان ثوياً لا موحداً ، ومنهم من ذهب مذهباً وسطاً لنا . في حاجة إلى تفصيله .

وزرادشت هو صاحب الكتاب المقدس عند الفرس وهو كتاب « الأستا » قيل إن عدد سوره إحدى وعشرون وقيل إن ما أخبر به في هذا الكتاب أنه قال وسيظهر في آخر الزمان رجل يحيي العدل ويميت الجور ، ويرد السنن المغيرة إلى أوضاعها الأولى تنقاد له الملوك ، ويتيسر له الأمور وينصر الدين الحق . . . (١)

ثم من تلك النحل التي ظهرت في فارس ( المانوية ) نسبة إلى ماني الذي ظهر في زمن سابور بن أردشير ، وأخذ ديناً بين الزرادشتية والنصرانية . فكان يقول بنبوة عيسى ولا يقول بنبوة موسى . ويقول البيروني إن ماني ولد سنة ٢١٥ و ٢١٦ وأنه ذكر في أنجيله الذي وضعه على حروف الأبجد الاثني والعشرين أنه « الفارقليط » الذي بشر به المسيح وأنه خاتم النبيين .. وقال بقدم النور والظلمة .. وحرم ذبح الحيوان وإيلامه ، وشرع نواميس يضربها الصديقون وهم أبرار المانوية وزهادهم على أنفسهم : من إشار المسكنة وقع النفس والشهوة

---

(١) هذه العبارة في كتاب الملل والنحل للشهرستاني س ١٨٨ . ويظهر أن هذه الفكرة فيها قد أدخلها الفرس في الإسلام . ذلك بأن الاعتقاد في ظهور رجل يأتي آخر الزمان ليظهر الأرض من الفساد ليس خاصاً بالفرس وحدهم أو بالمسلمين من بعدهم ولكنه اعتقاد كل أمة قدس أبطالها ، فإذا ماتوا أنكروا موتهم ومالوا إلى القول بأنهم اختفوا في مجاهل الأرض ليظهروا قبيل انتهاء العالم . وهم يعزون أنفسهم عن الهزيمة ، ويأملون في المستقبل بعد أن يشؤوا من الماضي .



ورفض الدنيا والزهد فيها ومواصلة الصوم .. وإدامة التطواف في الدنيا للدعوة والإرشاد .. ، (١).

وماني بذلك لم يكن عملياً في تعاليمه كما كان زرادشت لأنه حرم على الناس ما رأيت من الأشياء . وأكثر من ذلك أنه حرم الزواج حتى يتعجل الفناء لهذا العالم . فصرف الناس عن العمل ودعاهم إلى الزهد والصوم الذي حرّمه زرادشت ، على أتباعه حتى لا يضعفوا عن أداء أعمالهم في الدنيا والاستمتاع بها ، ومن أجل ذلك لم تكن المانوية ملائمة لعقل الفرس ، بل كانت تعاليمه خطراً على الأمة الفارسية ..

وبذلك اعتبر ماني « خارجاً » على الديانة المجوسية القديمة ، وهي الديانة التي جاءت تعاليم زرادشت موافقة لها فلم يكن بدملك الفرس من أن يحاربوا المانوية . قال البيروني « إن بهرام قال : إن هذا خرج داعياً إلى تخريب العالم ، فالواجب أن نبدأ بتخريب نفسه قبل أن يتهيأ له شيء من مراده » (٢) ، ثم هم به فقتله ، غير أن تعاليمه لم تمت ، بل ظلت حية تشغل أذهان الناس والفلاسفة منهم بنوع خاص .

ثم من هذه المذاهب الفارسية مذهب « المزدكية » وصاحبها « مزدك » قيل إنه ولد حوالي سنة ٤٦٧ م ، وظهر في أيام « قيباذ » والد أنوشروان ودعا قيباذ إلى مذهبه فأجابه إلى ذلك . روى الشهرستاني « أن معبوده قاعد على كرسيه في العالم الأعلى على هيئة قعود خسرو »

(١) الآثار الباقية للبيروني ص ٣٠٧

(٢) الآثار الباقية للبيروني ص ٣٠٨

فى العالم الأسفل وبين يديه أربع قوى . . . كما أن بين يدى خسرو أربعة أشخاص . . . وتلك الأربع تدبر أمر العالمين بسبعة من وزرائها . . . وهذه السبعة تدور فى إثني عشر روحانيين وكل إنسان اجتمعت له هذه القوى الأربع والسبعة والاثنى عشر صار ربانيا فى العالم السفلى وارتفع عنه التكليف ، والذي كان يميز « مزدك » بنوع خاص هو أنه كان يدعو إلى ما يصح أن نسميه « بالاشترائية » . إذ كان مزدك ينهى الناس عن القتال والعداء ، ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب الأموال والنساء ، فقد أباح الأموال وأحل النساء وجعل الناس شركة فيهما كاشتراكهم فى الماء والنار والهواء . وفى هذه المبادئ ما فيها من القضاء على الأسرة وعلى المجتمع . ولهذا أسرع ملوك فارس أيضاً فى التخلص من هذا الفيلسوف المتطرف . ويقال إن الذى نهض بذلك هو أنور شروان .

ذكرت لك طرفاً من تلك الديانات التى اعتنقها الفرس ، وذكرت لك من قبل أن ابن المقفع كان زرادشتى المذهب كأمثاله من الموالى ، والمهم هنا هو أن ذهنه كما قلت لك لم يكن خالياً من هذه المذاهب كلها وأنه كان يقرأ عنها ، وأنه كان يعرضها على عقله بين حين وآخر ، وأنه مضطرب من أجل هذا كله إلى أن يكون كثير الشكوك الدينية التى أنعمته وأنهكته . وظهر أثر ذلك كله فيما كان يفلسف فيه من حديث كان يدور بينه وبين أصدقائه ونظرائه ممن كان يختلف إليهم بالبصرة ويختلفون إليه بها .

وكان من هؤلاء مطيع بن إياس والبة بن الحباب ، ويحيى بن زياد

الحارثي (١)، ويونس بن أبي فروة (٢)، وحماد عجرد — وكانت لحمد هذا مقطوعة ماثوية قالها هو وكان ينشدها الزنادقة باعتبارها صلاة (٣) وعلى بن الخليل (٤)، وعمارة بن حمزة (٥). ورجل يقال له «البقل» قتله المنصور لأنه أنكر الحياة الأخرى. ثم بشار بن برد وأبان ابن عبد الحميد اللاحق — الذي نظم كيلة ودمنة ونظم كذلك كتاب ابن المقفع الذي يعرف باسم مزدك.

وهكذا عرف الناس ابن المقفع بالزندقة، وهكذا اشتهر أمره بها، وهكذا تناقل الناس أخباره عنها حتى أثر عن الخليفة المهدي، وهو الخليفة الذي عرف بمحاربته للزندقة — أنه كان يقول دائماً «ما وجدت كتاب زندقة إلا وأصله ابن المقفع».

ويقول الصفدي (٦) «كانت آراء ابن المقفع الإلحادية منقولة أو معروضة في كتب الزنادقة الممنوعة».

وحفظ الناس قول ابن المقفع حين مر بيت من بيوت النار بعد أن أسلم فتمثل قول الأحوص:

يا بيت عاتكة الذي أتزل حذر العدا وبه القواد موكل  
إني لا منحك الصدود وأنتي قسما إليك مع الصدود لأميل!  
وفي الأغاني (٧) أن ابن المقفع قال هذين البيتين معاتباً طائفة من

(١) الأغاني ١٢ - ٨١ والمسعودي ٨ - ٢٩٣

(٢) الأغاني ١٣ - ٨٨ (٣) الأغاني ١٣ - ٧٤

(٤) الأغاني ١٣ - ١٤ (٥) الأغاني ١١ - ١٥

(٦) ص ١٣٢

(٧) م ٦ - ابن المقفع

(٧) ١٨

الزنادقة كان قد قبض عليهم ، وكان من بينهم ولده هو ، وقد مروا به دون أن يسلموا عليه خوفاً من أن يلحق به ضرر إن سلموا .

على أن في إجابة ابن المقفع عن سؤال عيسى بن علي حين رآه يزعم عشية اليوم الذي عزم فيه على السلام ما يدانا على تهكم الرجل وسخريته وشك في المزدكية والإسلام معاً على السواء .

ولانذهب بعيداً فأما كتاب كلية ودمنة ، وفيه باب برزويه — الذي يزعم الباحثون — وأنا من هؤلاء — أنه من إضافة ابن المقفع . ومن هذا الباب نستطيع أن نعرف شيئاً غير قليل عن أخلاق ابن المقفع وعن عقيدته . أما أخلاقه فقد ذكرت أنه كان لا يصدر فيها عن دين وإنما كان يصدر فيها عن عقل لا يؤمن بالدين ، وهو مع ذلك يحب الفضيلة لأنها فضيلة ويكره الرذيلة لأنها رذيلة . انظر إلى قول ابن المقفع على لسان برزويه : « .. فلما خفت من التردد والتحول رأيت ألا أتعرض لما أخوف من المكروه ، وأن أقتصر على عمل تشهد النفس أنه يوافق كل الأديان ، فكففت يدي عن القتل والضرب . وطرحت نفسي عن المكروه والغضب والسرة والحياة والكذب والبهتان والغيبة (١) » .

أما عقيدته فقد نستطيع أن تلح لهاظلاً واضحاً فيما أثاره الكاتب في هذا الفصل أيضاً من شكوك دينية كثيرة ، حاول إخفاءها بما كان يكتبه حول هذه الشكوك نفسها من عبارات إسلامية يرضى بها الرأي العام . وهذا قوله على لسان برزويه : « فلما ذهبت التمس العذر لنفسى

في لزوم دين الآباء والأجداد ، لم أجد لها على الثبوت على دين الآباء طاقة ، بل وجدتها تريد أن تتفرغ للبحث عن الأديان والمساواة عنها ، والنظر فيها ... الخ .

ثم أخذ الكاتب بعد ذلك يسوق الأمثلة الكثيرة لكل حالة من حالات العقل عندما يكون واقعاً تحت تأثير هذه الشكوك الدينية المجردة — فافقرأها إن شئت في كتاب كيلة ودمنة ، على أني ربما عرضت لذلك أيضاً عند البحث خاصة في هذا الكتاب .

ولقد قام الأستاذ د ميخائيل أنجلو جويدي ، عام ١٩٢٧ بنشر كتاب عنوانه « الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع عليه لعنة الله آمين للقاسم إبراهيم عليه من الله أفضل الصلاة والتسليم » .

ومنذ ذلك الوقت — كما يقول الأستاذ غبرائيل د وضعت هذه المسألة — وهي زندقة ابن المقفع على قواعد جديدة ، وقضى على المحاولات الساذجة التي قام بها « كرد علي » لتبيرة ابن المقفع من تهمة الزندقة التي نسبها إلى خبث المعتزلة ، وأرجعها إلى الحسد الذي يحمله الناس للشخصيات العظيمة (١) .

والقاسم بن إبراهيم هذا كما في « عمدة الطالب في أنساب أبي طالب » هو التاسع بن إبراهيم بن طباطبا بن اسماعيل الديباج بن إبراهيم الغمر ابن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، كان يكنى أبا محمد وكان يقيم في جبال الرس ، ولذا عرف باسم قاسم الروسي .

---

(١) انظر مجلة المشرقين Rivista المجلد الثالث عشر سنة ١٩٣٢ ص ١٩٧ - ٢٤٧

كان موته بعد مقتل ابن المقفع بنحو قرن لأنه مات عام ٢٤٦ هجرية .  
والمطلع على هذا الكتاب يسهل عليه أن يميز أسلوبين مختلفين  
فيه . أما أحدهما فأسلوب منطقي سهل مقسم إلى فقرات وجمل وفيه  
دأية باختيار اللفظ ، ولا يقع فيه السجع إلا نادراً ، وهو عندى  
أسلوب قريب من أسلوب ابن المقفع . وأما الآخر فأسلوب هزيل  
ركيك عباراته مسجوعة كلها ، وفيه ميل إلى الاستشهاد بالقرآن  
السكريم حتى فى غير موضع لهذا الاستشهاد .

وللكتاب مقدمة مسجوعة ندد فيها القاسم بمذهب (مانى) وأتباعه  
رد ذكر فيها ابن المقفع خلف (مانى) فى ضلاله فوضع كتاباً أعجمى  
البيان ، حكم فيه لنفسه بكل زور وبهتان ، فقال من عيب المرسلين ،  
رافترى الكذب على رب العالمين ، فرأينا من الحق أن نضع نقضه .  
بعد أن وضعنا من قول (مانى) بعضه ، (١) .

وبعد ذلك عرض القاسم لكتاب ابن المقفع ، فكان يذكر منه  
جملاً وفقرات يرد على كل جملة منها على حدة ، ويقول فى رده على  
الاستشهاد بالقرآن ، ولا يأتى بجملة من جمل ابن المقفع إلا مسبوقة  
بكلمة ( زعم ) — بل إنه كان يقحم هذه الكلمة إضاحاً ما بعد كل كلمتين  
أو ثلاث . وإليك جزءاً يسيراً من هذا الكتاب على سبيل المثال :

قال القاسم « وكان أول ما فتش به ابن المقفع كتابه أن قال :

بسم النور الرحمن الرحيم ، أما بعد فتعالى النور الملك العظيم ...  
الذى بعظمته وحكمته ونوره عرفه أولياؤه . . والذى اضطرت عظمته

أعداءه الجاهلين له والعاملين عنه إلى تعظيمه ، كما لا يجد الأعشى بدءاً مع قلة نصيبه من النهار أن يسميه نهاراً مضيئاً . . . إن سألتك يا هذا فما أنت قائل ؟ أتقول كان الله وحده لم يكن شيء غيره ؟ أقلب عليه خلقه الذين هم عمل يديه . . . فعادوه وسبوه وآسفوه ، وأنشأ تعالى يقاتل بعضهم في الأرض ، ويحتس من بعضهم في السماء بمقاظة النجوم ، ويبحث لمقاتلتهم ملائكته وجنوده وأنزل ملائكته ، فإذا غلبوا عدواً قال إذن غلبته ، أو غلب له ولي . قال إذن ابتليته ؟ ألا قتلهم بما هو أوحى ، واجتاحهم بغير القتل اجتياحاً ؟ وأمراض خلقه وعذبهم بما عرض من الأسقام لهم ، وكل خلقه دمر تدميراً . . . ١٠

(ثم قال) . . . ويأمرك بالإيمان بما لا تعرف .. والتصديق بما لا تفعل فإنك لو أتيت السوق بدراهمك تشتري بعض السلع ، فأناك الرجل من أصحاب السلع فدعاك إلى ما عنده ، وحلف لك أنه ليس في السوق شيء أفضل مما دعاك إليه ، لكرهت أن تصدقه وخفت الغبن والحديعة ، ورأيت ذلك ضعفاً وعجزاً منك ، حتى تختار على بصرك وتستعين بمن رجوت عنده معونة ونصراً . . . ١٠

(ثم قال) فلا تعلم ديناً منذ كانت الدنيا إلى هذا الزمان الذي حان فيه انقضاؤها أخبث زبدة ، وأبتر أصلاً وأمر ثمرأ وأسوأ أثراً على أمته والأمم التي ظهرت عليها ، وأوحش سيرة وأعقل عقلاً ، وأعبد للدنيا ، وأتبع للشهوات من دينكم . . . ١٠

ناظر الله الإنسار فقال فليدع ناديه سندعو الزبانية ، ثم اقتخر بغلبته لقرية أو لامة أهلكتها من الأمم الخالية . . . ١٠

(ثم قال) : هل تعلم يا هذا لم خلق الله الخلق ؟ . فما أراد بخلقه  
الخير أم الشر ؟ . إن ربهم على كرسية قاعد . . وإنه تدلى فكان قاب  
قوسين أو أدنى !

قال القاسم وثم عهد — أى ابن المقفع — إلى أسرار الفرقان ،  
وأعجب عجائب سر القرآن ؟ من الروايات والحواميم ، وما ذكر فيه  
من قاف وآلم وطسم ، فعد عليها جهلا ، وظن مصون عجيبها مبتدلا  
وأراد — ويله — علم سر أنبائها . . وكلام يجعله الله لعلها أهلا ، ولم  
يجعل قلبه العمى لها محلا . ١ .

وتعرض أستاذنا أحمد أمين (١) لنقد كتاب القاسم في الرد على  
ابن المقفع فشك في نسبة الأصل لابن المقفع والرد للقاسم : واستدل  
على شكه في نسبة الرد إلى القاسم بشيئين أحدهما :  
أن ابن النديم — عدد كتب القاسم ولم يكن منها كتاب بهذا الاسم .  
والآخر — وهو عندى أقوى في الدلالة من القول الأول —  
أن كتاب القاسم سجع له ، والسجع ليس من طريقة القرن الثالث  
الهجرى (٢) .

وأما الشك في نسبة الكتاب إلى ابن المقفع فبناء أستاذنا على  
حجج منها ( حجة الأسلوب ) — فقال إن ( أسلوب الكتاب غير  
الأسلوب المعروف لابن المقفع والذي تبينه من الأدبين ورسالة  
الصحابة وكيلة ودمنة . ففي كل هذه الكتب لا يعتمد إلى السجع إلا

(١) ضحى الإسلام ج ٢ ص ٢٢٤ وما بعدها .

(٢) فهرست ص ١٩٣ .



ما جاء عفواً ، أما في هذا الكتاب فيتعمد السجع أحياناً تعتمد (١) .

واستطيع أستاذي الإذن فأقول إنه من تلك العبارات التي جمعتها من الكتاب رأيت أنه لم يكن مسجوعاً ، ورأيت أن السجع الذي ورد فيه جاء عفواً . بل رأيت هذه العبارات مقسمة تقسيماً منطقياً كالذي نعرفه من أسلوب ابن المقفع ، ورأيت في هذا الأسلوب ميلاً إلى التهمك كالذي نعلمه من أخلاق الرجل . وهذا الميل إلى التهمك هو الذي أفسر به سخرية المؤلف ( من أن الله يدين وأنه يستوى على العرش ، وأنه قاب قوسين أو أدنى ) . فعندى أن الرجل حمل هذه التعبيرات على ظاهرها مبالغة منه في الاستخفاف والتهمك — لا جهلاً منه باللغة العربية جهلاً يؤدي به إلى أن يفهم من اليد والوجه والاستواء على العرش المعاني الحقيقية الظاهرة !

ومن تلك الحجج — أن ما ذكره ابن المقفع في كتابه هذا ليس طعناً في الإسلام وحده « وإنما هو طعن في كل دين ومنها الديانة الثنوية » التي كان يدين بها ابن المقفع نفسه ، ولكنني أرى أن ذلك يطعن في نسبة الكتاب إلى الرجل ، فأقصى ما يدل عليه في الواقع — أن الرجل كان في حالة اضطراب عقلي ، أنكر معه كل شيء ، وأراد ألا يؤمن معه بشيء ، ومع ذلك لحديثه عن النور والظلمة والخير والشر — وهما أصل من أصول ديانته — كان لا ينقطع من أول الكتاب إلى آخره .

ومن يدري لعل القاسم — إن كان القاسم هو صاحب الرد —  
كان يحذف من أشباه هذا الحديث شيئاً كثيراً حين يضيّق به ويستخط  
عليه ، ويكتفى مثلاً بأن يعقب عليه بقوله : « وأما ما بعد هذا من  
حشو كتابه ، فإننا قصرنا لضعفه فيه عن جوابه ، إلى أمثال هذه  
العبارات . . . »

وآخر ما أورده أستاذنا من الحجج ، ولنا لم نجد فيما بين أيدينا من  
الكتب . . . كالسعودي وفهرست ابن النديم من ذكر لابن المقفع  
كتاباً كهذا ، ولكنك تلاحظ أن هؤلاء جميعاً لا يحاولون الاستقصاء  
فيما يضيفونه من الكتب لابن المقفع أو غيره أيضاً . وسنرى بعد إلى  
أى حد يحار الباحث حين يريد فقط أن يحدد آثار رجل كابن المقفع  
فيتلمسها هنا وهناك ، وتوقعه المصادر في حيرة قد لا يجد إلى الخروج  
منها سبيلاً .

وإن نعجب فعجب أن ينسب صاحب الفهرست كتاباً اسمه  
« مزدك » إلى ابن المقفع ويقول إن أبان ابن عبد الحميد قد نظم هذا  
الكتاب ، ثم لا يذكر أن لابن المقفع كتاباً آخر في « المانوية » هو هذا  
الكتاب الذي نحن بصددده الآن !

وأنا إذن أميل مع أستاذنا أحمد أمين إلى الشك في نسبة الرد  
إلى القاسم — ولو أن من المستشرقين كثيرين لا يزالون مصرين  
— كالأستاذ جويدى — وربما كان لهم بعض الحق في هذا  
الإصرار — على نسبة الرد إلى القاسم رغم ما في هذا الرد نفسه من

السجع — الذى قدمت لك أمثلة منه . ومع ذلك فليس الرد نفسه هو الذى نغنى كثيراً به .

ولكنى أرى — وأنا فى هذا متفق مع المستشرقين<sup>(١)</sup>، ومع باحث آخر هو الأستاذ عباس إقبال الذى اطلع على رد القاسم بن إبراهيم إن الكتاب نفسه ينبغي أن ينسب إلى ابن المقفع ، وأنه يتفق فى أسلوبه وموضوعه مع أسلوب ابن المقفع وتفكيره . وعندى أن الفترة التى كان يتذبذب فيها صاحبنا بين المزدكية والمناوية . والإسلام — وهى فترة لاشك عصبية — لابد أن يكون من أقل آثارها كتاب كهذا الكتاب ! وشعورى يحدثنى بأن الرجل وصل فى نهاية أمره إلى دين أيقن به واطمأن إليه . ولكنى أشك كل الشك فى أن الإسلام هو الدين الذى أتقده الرجل من شكوكه ، وأخرجه من حيرته ، وكان يتفق وبعض الأفكار التى تملأ رأسه إذ ذاك :

وصلت إلى هذا رأى ، ثم حدث أنى قرأت بعد ذلك مقالات لبعض المستشرقين فى زندقة ابن المقفع ، لعل آخرها وأحسنها تلك المقالة الطويلة الضافية للأستاذ غبرائيل ، وعنوانها « مؤلفات ابن

---

(١) والأستاذ جويدى هو الذى قال فى مؤتمر ليدن : « يجب أن يصحح القول الشائع بأن نشأة السجع متأخرة عن القرن الثالث الهجرى لأننا نصادف السجع فى عصر أقدم من ذلك بكثير ، والسجع ظاهرة عربية ممتازة تارستها الشعبية عن قصد ، ونص القاسم بن إبراهيم الذى يلتزم فيه السجع — والقاسم عربى — وامة ابن المقفع السهلة التى لا سجع فيها — وابن المقفع فارسى — يصح أن يكونا برهانيين على ذلك .

المقنع (١) وأحب أن تأذن لي فأقدم لك موجزاً بسيطاً لما يختص في هذا المقال القيم بالزندقة . فأنا أزعـم أنه سيلقي ضوءاً عظيماً على هذه الناحية من نواحي ابن المقنع وهي ناحية الدين . وأنه يعتبر متما لبـحـثي في زندقته ، وأنه يتقدم بنا خطوة جديدة في هذا البحث !

وذكر الأستاذ غبرائيل في أول مقاله شهرة ابن المقنع بالزندقة ، واعتاد الباحثين في ذلك على باب برزويه ، وعلى بعض روايات أشارت إلى زندقته في كتب كالآغاني والمسعودي وابن خلكان والصفدي وكتاب التوحيد لابن بابويه القمي الشيعي (٢) . وتلك هي الناحية الإيجابية من الموضوع .

وأما الناحية السلبية منه فقدلنا في وضوح تام على عدم اكتراث ابن المقنع بالدين ، بل تدلنا على بغض مزوج بالشك في أمر هذا الدين ، ويكفي أن يتهم ابن المقنع بأنه عارض القرآن (٣) .

(١) تجد هذه المقالة بالمجلد الثالث عصر عام ١٩٣٢ من ص ١٩٧ إلى ص ٢٤٧ وهي مكتوبة بالاطالية . وتفضل فترجها لي الصديق النبيل (عبدالرحمن افندي بدوي) فله مني أصدق الشكر وأعظم التناء .

(٢) أشار إلى هذا الكتاب أستاذنا نالينو في تعليقه على مقال غبرائيل . وبهذا الكتاب خبر عن ابن المقنع مع ابن أبي العوجاء تراه في طبعة بمبـاي سنة ١٣٢١ ص ١١٤ - ص ١١٧ .

(٣) انظر اعجاز القرآن للباقلاني طبعة القاهرة سنة ١٣١٥ ص ١٨ وطبعة القاهرة سنة ١٣٤٩ ص ٣٥ ، وانظر في كتاب « جامع بيان العلم وفضله » للاندلسي يوسف بن عبد البر طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦ ج ٢ ص ٣٣ ، وترى عبارة طويلة نقلها أحمد بن عمر المحمضاني البيروني في كتابه المختصر طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ ص ١١٣ في باب « معرفة أصول العلم » .

وأراد الأستاذ غبرائيل بعد ذلك أن يحدد النزعة الإلحادية التي يتهم بها ابن المقفع : أمى مزدكية أم مانوية أى ( ثنوية ) ؟ وقال : وتلك المسألة يعوقنا عن بحثها بحثاً قائماً على حقائق ثابتة غموض فكرة الزندقة ، وخلو الكتب الباقية المنسوبة إلى ابن المقفع من ذكرها .

ثم عرض غبرائيل بعد هذا لرد الإمام الزيدى — القاسم ابن إبراهيم — على ابن المقفع . وقال إن الأساتذة جويدى وليقى ، ودلافيدا ، وينبرج ، وبرجسترر بحثوا هذه المسألة ، وأنهم يكادون يجمعون على نسبة الكتاب لابن المقفع ونسبة الرد للقاسم . وأورد للقاسم على لسان ابن المقفع عبارة تدل على أنها صادرة عن نفس القلم الذى كتب « باب برزويه » . وفى هذه العبارة يحض ابن المقفع على ألا يتعلق الانسان بعقيدة من العقائد تعلقاً أعمى ؛ فيكون مثله فى ذلك مثل الرجل الذى ينخدع بقول التاجر عن سلعته إنها خير سلعة فى السوق ، ثم لا يفحص عن هذه السلعة جيداً قبل أن يقدم على شرائها .

ثم قال الأستاذ غبرائيل ( والرأى بعد ذلك مختلف فى الحكم على كتاب ابن المقفع وأغراضه ) . أكان هذا الكتاب رداً على القرآن ومعارضة له يقصد بها الطعن فى الإسلام ؟ أم أن للكتاب معنى غير ذلك ؟ أما الأستاذ جويدى فيرى أنه رد على القرآن ، وأنه يعتبر ضرباً من معارضته . وهو لذلك يعطى أهمية كبرى لبعض تلميحات القاسم ولصيغة البدء ( بحمد النور الرحمن الرحيم ) . ولكن الأستاذ غبرائيل لا يرى فى كتاب ابن المقفع أنه وضع لمعارضة القرآن

— وإنه لو كان الأمر كذلك لاصططع فيه صاحبه السجع — كما فعل ذلك مسيلة الكذاب ورجال بعده حتى عهد المتنبي وأبي العلاء ، بل يرى الأستاذ في صراحة أن ابن المقفع هنا لا يقصد إلى معارضة القرآن بمقدار ما يقصد إلى الدفاع عن « المانوية » .

ومن أجل ذلك يميل غبرائيل إلى أن ابن المقفع كان يؤمن بالمانوية ، وأنه ربما وجد فيها يومئذ ما يهدى شيئا من ثورة نفسه التي عذبتها الشكوك ، وهي النفس التي خلفت لنا (باب برزويه) شاهدا عليها ، وهو باب إن لم يكن ابن المقفع ألفه كله ، فمن المحقق أنه تناوله بالتغيير والإضافة . ومن يدري لعله رأى أن المانوية هي التي استطاعت في نظره أن تحل مسألة الشر وعلاقته بالخالق ، وهي المسألة التي حار فيها رجال الأديان الموحدة — لا الأديان الثنوية ، وأن المانوية أيضا هي التي استطاعت في نظره أن تحل مسألة أخرى من مسائل الدين وهي ( القول بحرية الإرادة ) وغير ذلك .

وافترض الأستاذ غبرائيل في مقاله هذا فرضين للتوفيق بين إيمان ابن المقفع بالمانوية من جهة ، وبين شكه في بقية الأديان — ومنها الإسلام والمزدكية — من جهة ثانية : « أولهما ، نقل بسيط وهو قول البرورني عن ابن المقفع إنه أضاف إلى كتاب كليله ودمنة باب برزويه « قاصداً تشكيك ضعيفي العقائد في الدين وكسرهم للدعوة إلى مذهب المانية » . وثانيهما ، وهو الأرجح — أن ابن المقفع تطور من الشك العقلي الذي عبر عنه في باب برزويه — إلى ما يسمى في اليونانية

« بالوغميس الثنوى ، الذى فسر به مسألة الشر وعلاقته بالخالق ، وشرح به المسألة الأخرى وهى « حرية الإرادة » . ثم قال ، ويجب رفض الاحتمال الثالث العكسى ، وأعنى به احتمال تطور ابن المقفع من المانوية إلى الشك - وذلك لأن دين آباءه لم يكن المانوية وإنما كان المزدكية .

ثم ختم غبرائيل هذا المقال القيم بقوله - وفى ذلك رد على بعض ماقلناه فى مصرع ابن المقفع : « ومن المؤكد أن ابن المقفع لم يمت لأنه زنديق ولكنه مات وهو زنديق ، !

وأنتع ذلك بمدح لهذا الكاتب ، ووصفه بأنه صاحب نزعة إنسانية عالية ، وضمير حى حساس ، هو الذى يميز النفوس النبيلة السامية ؛ وهو الذى أملى عليه تلك الصفحة المرة من باب بروزيه وجعله ، يضيف إلى كتاب كليله ودمنة فصلا فى محاكمة دمنة ، وحله على الاعتراف بقيمة الزهد واعتباره إياه تعففاً فى كتابه « الأدب الكبير » !

تلك هى مقالة غبرائيل وهى آخر ما اطلعنا عليه من آراء الغربيين فى عقيدة ابن المقفع الدينية .

وإذن خلاصة القول فى أمر ابن المقفع من حيث زندقته : هى أنه مرت عليه تلك الفترة العصيبة من فترات حياته - وهى الفترة التى كان عقله فيها موزعاً بين كل هذه الأدیان - يحن منها إلى دينه القديم ، مسرفاً إلى ذلك بقلبه وعاطفته ، ومقتنعاً فى ذلك أيضاً بمبلغ الحضارة التى جلبها ذلك الدين القديم إلى قومه من الفرس القدماء . ثم

ينتقل عقله إلى الإسلام فيحاول أن يناقش أصوله وقواعده ، ويطلب النظر في آيات القرآن ومواعظه ، ويفسر ما جاء به من القصص تفسيراً يوضح لنا هذه الحيرة العظيمة التي كان يضطرب فيها أيما اضطراب . ثم ينتهي من كل ذلك إلى الماسنوية ، فيخيل إليه أن فيها نجاته من كل هذا البلاد .

ومن يدري لعل الرجل بعد ذلك فكر في أن يشغل نفسه بشيء غير الدين ؛ فشغل نفسه فعلاً بالإصلاح الاجتماعي ، الذي سنشرحه لك في الفصل الآتي . ولكنه غاظ بذلك المنصور الذي لم يكن يروق في نظره أن يكون هذا الكاتب الجريء ناقداً سياسياً أو اجتماعياً إلى جانب أنه ملحد على هذا النحو . فاجتمعت لدى المنصور أسباب كثيرة تدعو إلى قتله ، فدرس إليه من قتله ، بهم ، أعود فأقول إن الرندة نفسها واحدة منها !

ومهما يكن من شيء فالمدة التي قضاها ابن المقفع في الإسلام — صح إسلامه أم كذب — كانت مدة قصيرة — ومن يدري لو طال به العمر أى شركان يصيب الإسلام من شكوكه ؟ وأى شركان يصيب المسلمين من اتصاله بالملاحدة وغيرهم من أفراد الطوائف الدينية الكثيرة كالمعتزلة والدهرية وغيرهما ؟ ( وبعد ) فإذا كان ابن المقفع زنديقا بهذا المعنى ، فكيف يتفق ذلك ونظراته إلى المثل الأعلى الذي قلنا إننا سنفهم فلسفته الدينية والاجتماعية على أساسه ؟

الحق أن نظرة الرجل إلى هذا المثل الأعلى هي وحدها التي كانت



— ٩٥ —

تسبب له كل هذه الشكوك . فكأنه كان يستعرض الأديان كلها في ذهنه ويسأل نفسه دائماً : أين الحق منها جميعاً ؟ وأى هذه الأديان أقرب إلى الصواب منها جميعاً ؟ وهكذا .

وما الذي كنت تنتظره من عقل متحضر كعقل صاحبنا مشحون بكل هذه الملل والآراء ؟ أليس من شأنه أن يفاضل على هذا النحو ؟ أليس من شأنه أن يخضع كل شيء لسلطان العقل ؟

بلى — وذلك ما فعله ابن المقفع فيما يختص بالدين ، وسرى أيضاً أن ذلك ما يفعله الرجل فيما يختص بالاجتماع .

— — —

## الفصل الثاني

### ابن المقفع والإصلاح الاجتماعي

هدأت نائرة ابن المقفع الدينية أو كادت ، وأسلم الرجل إسلاماً صحيحاً أو غير صحيح . ولكن هذا العقل الكبير الذي لم يكن يألف الهدوء — وما كان ينبغي له أن يألفه — لم يلبث أن توجه به صاحبه إلى ناحية أخرى أسلم عاقبة وأقل خطورة على نفسه من الزندقة ، وهي ناحية الإصلاح الاجتماعي .

وكما أن صاحبنا يصدر في تفكيره الديني أو الفلسفي — عن عقل كانت تشغله الآراء الفارسية والنحل الفارسية قبل غيرها ، فكذلك نجده في ناحية الإصلاح الاجتماعي يستوحى دائماً هذا العقل الذي كان يعي النظم الفارسية والتاريخ الفارسي قبل غيرهما من النظم والتواريخ ، ثم كان يحفظ هذا كله عن ظهر قلب ، ويستفيد منه فائدة ليس إلى إنكارها من سبيل .

على أن الرجل لم يكن يكفيه أن يكون حافظاً لهذا التراث الفارسي الغني ، بل كان — كما رأيت أو سترى — يتناول هذا التراث مرة بالنقل وأخرى بالتغيير والتبديل ، حتى يلائم في هذا كله بين العقل الفارسي الذي يكتب عنه ، وبين العقل الإسلامي الذي يكتب له .

أليس قد ترجم كثيراً من كتب السير كالأين نامه — والحدينامه

وكتاب تنسر — وكتاب التاج في سير أنوشروان ؟ أليس قد عرف بهذا نظام الحكم عند الفرس — وهو نظام أمة بعيدة العهد بالحضارة ، عظيمة الحظ من الثقافة ، تعرضت لكثير من المشاكل السياسية والاجتماعية وأدلت بأرائها في هذه المشاكل ، وحفظت كتب السير أكثر هذه الآراء .

فليس عجيباً إذن أن يكون ابن المقفع خير من يصلح لهذا المركز الاجتماعي الذي نصب نفسه له . وليس عجيباً إذن أن يضع يده في سهولة ويسر على أكثر أمراض المجتمع في عصره ، وأن يكون أسهل من هذا كله وأيسر عليه وصف الدواء الذي يشفي المجتمع من هذه الأمراض .

ولكن ما هذه الأمراض التي تصدى الرجل لعلاجها ، واستعان في ذلك بالمثل الذي كان يحتذيه دائماً ويفكر فيه دائماً وهو مثل « الفرس » ؟ يظهر أن هذا المرض كان يصيب في نظر الرجل — كل المجتمع ! كان يصيب ( الخلفاء ) وكان يصيب ( رجال البلاط ) وكان يصيب ( القضاة ) وكان يصيب ( الجند ) وكان يصيب ( الجبابة ) وكان يصيب ( الشعب ) أيضاً في أخلاقه العامة ! ، فلننظر كيف شخص هذا المصلح الاجتماعي كل مرض من هذه الأمراض ؟ ثم كيف وصف له الدواء الذي رآه ؟

أما الخلفاء — أو قل أبا العباس السفاح والمنصور من هؤلاء فذنوبهما عند ابن المقفع كثيرة ، ولكنهما ذوا قوة وبطش ، وقد أطاعهما الناس وغالوا في طاعتهم غلو الفرس في طاعة ملوكهم ، حتى ( ٧٢ - ابن المقفع )

وجد من القواد من يقول : إن أمير المؤمنين لو أمر أن نستدبر القبلة بالصلاة لسمعنا وأطعنا<sup>(١)</sup> ، ١ .

وليس هيناً على أحد أن يجابه كل هذا الخطر أو أن يصمد لمثل هذا البطش !

ولكن لا أقل من أن يعمل الكاتب الأريب حيلته وذكائه إن أراد إصلاحاً من هذه الناحية .

وقد فعل ذلك ابن المقفع في كتابه ( كلیلة ودمنة ) كما قدمنا ، وفعل شيئاً قريباً من ذلك في كتابه ( الأدب الكبير ) وفي كتب أخرى وقدم للخلفاء مثلاً من حياة الأكاسرة ، وحبب إليهم بطريقة غير مباشرة — أن يحتذوا هذا المثال حيناً وأن يتجنبوه حيناً آخر .

وإذا لم يكن هذا قصد الرجل ، فما الذي كان حمله على كل هذا العناء والبلاء ؟ وفيم كان حرصه على هذه التراجم التي ملأ بها آذان الناس ؟

ولعل أظهر ما كان يأخذه الكاتب على ( الخلفاء ) أنهم قوم يميلون إلى الغدر ، وكان خليفاً بهم أن يكونوا أمناء ، وأن بعضهم يميلون إلى البخل ، وكان خليفاً بهم أن يكونوا أسخياء ، وأنهم لا يحسنون أن يختاروا للعمل خير من يصاح له ، وأنهم يميلون إلى الانتقام والجور ، وكان أولى بهم أن يكبروا بأنفسهم عن كل ذلك ، أليس قد بالغ السفاح والمنصور في التشفي من الأمويين ولإيذائهم ؟ أليس قد أساء كل منهما معاملة الشأميين والعلويين ومن إليهم ؟

(١) انظر رسالة الصحابة ( ضمن رسائل البائنا ) .

تلبس هذا كله في كتب ابن المقفع السابقة وتراه في بعضها لا يعتمد  
إلى العبارات الصريحة ، بل يكتب في بالإشارة الخفيفة اعتماداً منه على ذكاء  
الخليفة كما فعل ذلك في كتاب كيلة وذمنة ، وتراه في بعضها الآخر  
لا يرى بدأ من الصراحة فيقول في رسالة (الصحابه) بعد أن دعا الخليفة  
إلى العطف على أهل الشام حتى يكسبهم إلى جانبه بدلاً من أن يظلموا  
معادين للدولة يتربصون بها — « وقد علمنا التاريخ أن الملك إذا خرج  
من قوم بقيت فيهم بقية يحنون إلى مجدهم القديم ، فيثرون وتكون  
ثورتهم سبب استئصالهم وتدويخهم » . وجاء في هذه الرسالة أيضاً قوله :  
وما يذكر به أمير المؤمنين أمر قتيان أهل بيته وبني أمية وبني علي  
وبني العباس ، فإن فيهم رجالا لو امتنعوا بحسام الأمور والأعمال  
سدوا وجوهاً وكانوا عدة لأخرى ، ا

وأما (رجال البلاط) . فقد ندد بهم ابن المقفع في هذه الرسالة  
التي سماها باسمهم وهي « رسالة الصحابة » ، ويعنى بالصحابة هنا بطانة  
الخليفة . وكان هذا المعنى معروفاً في ذلك العصر — كما تدل عليه كثير  
من الكتب التي ألفت فيه وبعده . وزعم الرجل في رسالته هذه —  
أنه في سخطه على البطانة — إنما يعبر عن آراء الناس فيهم . وأن الناس  
يرون في أمر هذه البطانة عجباً ، وفي اختيار الخليفة لهم ظلماً :  
أما العجب فلأنهم لا يمتازون بأدب ولا حسب ، مسخوطون في آرائهم  
مشهورون بفجورهم . ليس لهم في الدولة كبير بلاء ولا عظيم غناء .  
وأما الظلم فلأنه يؤذن لهم مع هذا على الخليفة قبل كثير من أبناء  
المهاجرين والأنصار ، ويجرى عليهم الرزق أضعاف ما يجري على

كثيرين من بنى هاشم، فدخلت المحنة بذلك على الأوصياء والمروءة والنجدة والشرف . وابتعد الفضلاء عن الخليفة حتى إن قوماً من فضلاء البصرة — وفيهم ابن المقفع أتوا دار الخلافة في أيام السفاح — فأبوا أن يزوروه لما يعلمون من بطائته ومن سيرتهم السيئة !

والرأى عند ابن المقفع أن يحسن الخفاء اختيار بطائتهم ، لأن بطانة الخليفة كما يتولى دهاؤه وزينته ، وخاصة من عامته ، وأسنة لرعيته . لا تصلح الرعية إلا بهم ، ولا تستقيم الأمور إلا على أيديهم ، ولن تكون البطانة على هذا الوجه حتى يتوفر فيهم شرطان هما : الحسب أولاً والعقل مع ذلك .

والرأى عنده أيضاً أن يكون السكل واحد من هؤلاء ( البطانة ) عمل لا يتعداه إلى سواه . فعمل مكاتب غير عمل الحاجب غير عمل الوزير وهكذا . وتلك بيروقراطية منظمة لا تعرفها غير الحكومات المتحضرة التي لا يعهد بها العرب من قبل . وصاحبنا في هذا وذاك متأثر بمعية الفرس ورجال بلاطهم ، وقد كان هؤلاء لا يختارون إلا من الأساورة والأشراف وأبناء الملوك والأمراء . ولم يعرف عن ملوك الفرس أنهم اختاروا لبطائنتهم رجالاً من عامة الشعب اللهم إلا المقننين والمطربين . ثم إنه كان السكل فرد من أفراد هذه البطانة عمل — كبير أو صغير — لا يعمل له أحد سواه ؟

وأما ( التضيعة ) فكان حسابهم عند الرجل عسيراً . وكان أمرهم في نظره عجباً . فلقد عجب صاحبنا في رسالته تلك من فرضى الأحكام وتناقض الآراء ، وذلك حتى في القضية الواحدة ، والبلدة الواحدة ،

فكانت تستحل دماء وفروج في ناحية من نواحي السكوة ، وتحرم في ناحية أخرى . وذلك تبعاً لحكم التناضى . وكان القضاء فريقين : فريق يأخذ بالسنة أو القياس ، وفريق يعمل ( بالرأى ) أو العقل . وهؤلاء وأولئك في رأيه مخطئون : أما خطأ الأولين فلا مريم :

( أولهما ) أنهم يطبقون على الزمن الحاضر حكماً قد لا يصلح إلا للزمن الماضى محتجين في ذلك بالسنة ، ولو كانت هذه السنة مأثورة عن عبد الملك بن مروان أو أمير من أولئك الأمراء ،

( وثانيهما ) أنهم يقعون في خطأ التعميم . فيقولون « على الرجل ألا يكذب » ، فكأنهم يطالبونه بالصدق في الأوقات عامة ، وينسون بذلك أن الكذب جائز في رد ظالم عن ظلمه ونحو ذلك .

وأما خطأ العقليين فلا أنهم يظنون كذلك محتلفين يعمل كل منهم برأيه ويبلغ به الأمر « أن يقول الأمر في الجسم — من أمر المسلمين — قولاً لا يوافق عليه أحد ، ثم لا يستوحش لانفراده بذلك ، وإمضائه الحكم عليه — وهو مقرر أنه رأى منه لا يحتاج بكتاب ولا سنة » .

والرأى عند ابن المقفع هو أن يجعل الخليفة من نفسه مرجعاً أعلى في هذه المسائل التي تمس القضاء . فإذا اختلف القضاء في شيء ردوه إلى الخليفة . فنظر فيه الخليفة واستعان في ذلك بالفقهاء . فإذا وصل بعد هذا كله إلى حكم استطاع أن ينسخ به كتباً يحفظ بعضها عنده ، ويذيع بعضها الآخر على النضاة في الأمصار .

فإذا اجتمعت له طائفة كبيرة من هذه القضايا والأحكام ، وإذا

فعل كل خليفة من بعده مثل ذلك — تألف للحكومة في نهاية الأمر قانون كبير لا يضل قاض باتباعه ولا يختلط على الناس أمرهم إذا اهتموا به .

يقول أستاذنا طه حسين ، وهذه الفكرة التي يعنى الناس بها الآن لم يبتدعها ابن المقفع ، بل هي أثر من آثار الثقافة اليونانية . فقبل ابن المقفع قرنين نشر جوستنيان قانونه وهو مجموعة القوانين الرومانية ، « ومن عادات الرومان أنه إذا انتخب الـ *pretore* القضاء يصدر كل واحد منشوراً بالقواعد التي ينبغي أن يكون عليها حكم القضاء في أثناء ولايته » (١) .

والذي أميل إليه أن هذه الفكرة — إن لم تكن من خلق ابن المقفع — فهي أثر من آثار ثقافته الفارسية قبل كل شيء ، ثم لا يمنع ذلك من أن يكون الفرس أنفسهم قد عرفوا هذه الفكرة عينها قبل ذلك عن الرومان في أثناء الحملات الكبيرة والحروب العديدة التي وقعت بين الدولتين ، وكانت منها الحرب التي شنها عاهل الفرس وهو الملك « قباد » على قيصر الروم — وهو هنا الإمبراطور جستنيان (٢) .

وسواء أكانت الفكرة يونانية أم فارسية ، فإن صاحبها كان مرفقاً

(١) من حديث الشر والشعر لـ الدكتور طه حسين ص ٧٢

(٢) (عنى جوستنيان القضاء وعمل على توحيد جمع لذلك عصر نفر منهم ثمانية من كبار الدولة وثلاث من نواب الخامين وعهد إليهم الرجوع إلى قانون سلافة *Salla* « وقانون اركيديوس وقانون تيودسيانوس كما عهد إليهم النظر في الكتب القديمة والبنوكير أيضاً في المسائل الواقعة » فبدأ العمل عام ٥٢٩ واستمروا فيه ثلاث سنين حتى آتموه )

مختصر من كتاب The Cambridge mediæval History Vol, II p, 103



فى الاهتداء إليها كل التوفيق وأنه ناربها فى وجه الفقهاء وأهل الحديث ثورة كان لها من غير شك أعظم الأثر فىهم ، وفيمن اشتغلوا بعد ذلك بالفقه وعلم الكلام من رجال المعتزلة أو رجال القضاء .

وأما ( الجند ) ومعظمهم من خراسان — فقد خصهم الكاتب فى رسالة الصحابة — بجزء عظيم من تفكيره وعنايته ، وعاب عليهم أموراً كثيرة منها : الجمل وسوء الخلق ، ومنها شدة الغيرة واضطغان بعضهم على بعض ، ومنها الميل إلى الترف بسبب كثرة المال ، ومنها كثرة الزهو الذى يخشى على الدولة نفسها منه .

واقترح الكاتب على أمير المؤمنين أن يبذل جهده فى إصلاح الجند باتباع أمور :

( أولها ) وأهمها ألا يولى أحداً منهم شيئاً من الخراج ، لأن ولاية الخراج مفسدة للبقاء ، وداعية لهم إلى البطر أحياناً ، وظلم الناس أحياناً ، والخروج على الدولة إن دعا الأمر !

( والثانى ) أن ينظر الخليفة فى أمر الجند : فمن كان غير كفء للركز الذى يشغله عزله — ومن كان منهم من بعض رؤسائه فليبتس له مكاناً يليق به . فى ذلك إصلاح لمن هم فرقه ، وتشجيع لمن هم دونه . وفى ذلك قتل للغيرة من نفوس المغمورين ، وحسم للزهو من نفوس الذين واتاهم الحظ وليسوا أكفاء لمن واتاهم به .

( والثالث ) أن يتعهد الخليفة جنده بالتعليم والتدريب وأن يأخذ بالقصد والتواضع ، وأن يعودهم العفة والأمانة ، وأن يجنبهم الترف

ولين العيش ، وأن يحدد لهم موعداً يأخذون فيه رواتبهم ، وأنه يتقصى أحوالهم ، ويجمع أخبارهم ، ويستعين على ذلك بالثقة من أصحابه والمخلصين من رجاله . بذلك تنقطع شكيتهم ، وتستفيد الدولة من قوتهم — وهي دولة ناشئة كبيرة الآمال كثيرة الأعداء . ١

وأما (الجباة) — وعمال الخراج فقد انتقد الكاتب سلوكهم بشدة ، وصور للخليفة ظلمهم وسوء سيرتهم ومحاولة رجاله إخفاء الأمر عنه . وكان جديراً بالدولة أن تراقبهم وتضرب على أيديهم وتريح الناس منهم ، فقد ضاق الناس بهم ذرعاً . وقاسوا منهم كل بلاء .

وأشار الكاتب على الخليفة برأى علم أن تنفيذه عسير ، وأدرك أنه لا يتيسر للدولة إلا بعد أن يستقر لها الأمر ويتقدم بها العهد ، ويفرغ رجاله للإصلاح الداخلى الذى يعود على الشعب والحكومة معاً بالخير والرخاء . نصح ابن المتفجع بأن تسمع الأرض ، وتكتب أسماء الملاك فى سجلات ، ويكتب أمام كل مالك وظيفته — أى مبلغ المال الذى يؤديه للدولة على الجزء الذى يملكه . قال : فلو أن أمير المؤمنين أعمل رأيه فى التوظيف على الرساتيق والقرى والأرضين وظائف معلومة ، وتدوين الدواوين بذلك ، وإثبات الأصول ، حتى لا يؤخذ رجل إلا بوظيفة قد عرفها وضمنها ، ولا يجتهد فى عمارة إلا كان له فضلها ونفعها ، أرجونا أن يكون فى ذلك صلاح للريعية ، وعمارة للأرضين ، وحسم لأبواب الحيانة وغش العمال . وهذا أمر مؤوته شديدة ، ورجاله قليل ونفعه متأخر ، ١

وأما (الشعب) نفسه فليس أقل حاجة إلى الإصلاح من الجباة

والجند والقضاة . وكيف تصلح أمور الشعب إذا لم تقم على إصلاحها الحكومة ؟ وهل تصلح الرعية إلا بصلاح الراعي ؟ إن حاجة الناس إلى تقويم آدابهم وعاداتهم أشد من حاجتهم إلى طعامهم وشرابهم . وإنهم لا يصلحون بأنفسهم حتى يكون عليهم من الخاصة رقباء ومؤدبون . وخطر هذا جسيم في أمرين : أحدهما رجوع أهل الفساد إلى الإصلاح ، وأهل الفرقة إلى الألفة . والأمر الآخر ألا يتحرك متحرك في أمر من الأمور العامة إلا وعين ناصحة ترمقه ، ولا ينس هامس إلا وأذن شفيقة تصيح نحوه .

وربما كانت هذه الفكرة تدل على اتصال ابن المقفع بثقافة اليونان . إذ كان ذلك العمل معروفاً شائعاً عند اليونان - وهو عمل المحتسب وهو من عهد إله الدولة مراقبة العامة في أنديتهم ومجالسهم وأسواقهم (١) . وكان صاحبنا يريد أن يؤخذ الشعب بهذا الضرب من التاديب والتهذيب ، فكان يوجه دعوته إلى الحكومة حتى تقوم من ناحيتها بهذا الواجب ، وكان فوق ذلك يوجه الخطاب للشعب نفسه داعياً أفرادهم إلى توثيق عرى الملاقة بين بعضهم وبعض . وهذا قوله في كتابه ( الأدب الكبير ) : « احفظ قول الحكيم الذي قال : لتكن غايتك فيما بينك وبين عدوك العدل ، وفيما بينك وبين صديقك الرضا . فإن العدو خصم تقررعه بالحجة وتغلبه بالحكام . والصديق ليس بينك وبينه قاض ، فإنما حكمه رضاه » .

ورسالة ابن المقفع إلى صديقه يحيى بن زياد ورد يحيى عليه ، وعلاقة

ابن المقفع بأصدقائه جميعاً كما رأيت — كل ذلك دلنا بوضوح على  
سذير الرجل للصدقة، وعلى حاجة الناس في كل زمان ومكان إلى هذا الذي  
يردعونه سرهم ، ويؤثرونه بمودتهم ، ويشيرون عليه في العضلات ،  
ريبتظرون منه العون في النائبات — وهو الصديق ا . ولكن أين هذا  
الصديق الذي يرجوه ابن المقفع ويود أن يخلطه بنفسه فإذا هو قطعة  
منها ، وإذا هي قطعة منه ؟ هنا تسيطر على صاحبنا فكرة المثل الأعلى  
في الصديق ، كما سيطرت عليه هذه الفكرة في غير ذلك على النحو الذي  
شرحت لك طرفاً منه .

(وبعد ) فما أثر هذه الدعوة الحارة إلى الإصلاح الاجتماعي الذي  
كان ينشده ابن المقفع ؟ وما نصيب كل جانب فيها من النجاح أو الفشل ؟  
ذلك ما نستطيع أن نتحسس الإجابة عنه في سيرة هؤلاء جميعاً بعد  
وفاة الرجل وقبل وفاته ، وفي تطور الحركات الفكرية والاجتماعية  
نذ عهد الدولة بهذه الرسالة القيمة .

أما الخليفة المنصور فيظهر أنه لم ترق في عينه هذه الدعوة الجريئة  
إلى الإصلاح ، فلم يرحب بها ، بل يظهر أنه غضب من أجلها ، أو يظهر  
أنه اعتبرها برنامج ثورة على الحكومة ربما استفحل خطرها بعد .  
والعل هذه الدعوة التي بلغت هذا الحد من العنف والصراحة في (رسالة  
الصحابية) كانت من الأسباب التي قتلت الرجل . ومن يسرى — ماذا  
كان يصيب الدولة من البلاء — إذا كان المنصور قد تهاون في أمر هذه  
الثورة التي قام بها الكاتب الداهية ! وهل فعل روسو وفولتير وديدرو  
في فرنسا أكثر من أنهم وضعوا أيديهم على مواطن الداء ، وبالغوا

الفرنسيين في تصوير البلاء ، حتى أحس الناس يومئذ أنهم مظلومون؟ ثم كان إحساسهم بالظلم هو وحده السبب الحقيقي في قيام الثورة الفرنسية ! الواقع أن المنصور كان محقاً في خوفه من ابن المقفع . ولولم يكن المنصور رجلاً عظيم الدهاء بعيد الرأي قوى الشكيلة ، لكان لهذه الدعوة شأن غير هذا الشأن . ألا نرى أنه كان من حسن حظ روسو وفولتير وكتاب الثورة الفرنسية أن ظهرت كتاباتهم في عهد ملك طيب القلب ، قليل الشر ، مؤثر للدعة والهدوء ، هو الملك لويس السادس عشر ! ويقول المؤرخون إن عصر هذا الملك كان عصر رخاء على الفلاح ، وإن الظلم لم يبلغ في عهده شيئاً بالقياس إلى ما بلغه في عهد من سلفه ؟ من ملوك فرنسا !

وإذن فلا تعجب من أن يكون الفشل نصيب هذا الجانب من جوانب الإصلاح الذي أراده الكاتب — وأعني به جانب الخلفاء . وهل يعقل أن يتبع المنصور نصيحة مولى كان بالأمس متهما في دينه ، والدين هو الذي قامت عليه الدولة العباسية نفسها قبل كل شيء؟ وهل يعقل أن يعمل المنصور بمشورة هذا المولى ، ويترك العمل بمشورة الفقهاء وأهل الحديث — وهم أوامك النفر المتواضعون في إيمانهم أو الذين يتجنبون العمل بالرأى ، ويحاربون حرية العقل ، فيرضون بذلك الجبابة من أمثال هذا الخليفة ذى الأيد ؟

ولكن العداوة الشخصية التي بين المنصور وبين حسن ظنه بأبن المقفع ، وعداوت به عن العمل بنصائحه زالت بتقدم الزمن وتعاقب الخلفاء ، وبدأ هؤلاء ورجالهم يتدبرون أقوال هذا المصلح المفكر ،

وشرعوا يتحمسون لآرائه ، ولو أن حماسهم لآرائه لم يكن ظاهراً ،  
 يخوفهم من الفقهاء ورجال الدين . وأكبر الظن أن هؤلاء الخلفاء  
 صنعوا بعد المنصور باختيار « معيتمهم » . وعنيت هذه « المعية » بأمر  
 نفسها ، فأصبحت البطانة وعلى رأسها الوزير معروفة بالعلم ، مشهوداً  
 لها بحسن الرأي ، سباقة إلى المكرمات ، حتى كان عهد الرشيد ،  
 وكانت ضلته بالبرامكة ، فطوى هؤلاء أعناق الأمة بنعمهم ، ولهج  
 أفراد الأمة بذكرهم ، ثم كان عهد المأمون ؛ فكان بلاطه من أرق  
 ما عرف في تاريخ الملوك . وبالجملة أصبح البلاط العباسي كما يريد ابن  
 المقفع قريب الشبه جداً من البلاط الساساني .

وأما في القضاء فيظهر أن الخلفاء أحسوا ضرورة العمل على  
 إيجاد قانون يسير عليه القضاة . ولكن الفقهاء كانوا لهم بالمرصاد .  
 وكان هؤلاء يخافون — إن هم وافقوا الخليفة على مثل هذه الفكرة  
 أن تضعف سلطة الدين ، وأن يهجر الناس السنة ؛ وأن يبالغوا في  
 حرية الرأي ، وأن تؤدي بهم هذه الحرية إلى نتيجة وخيمة العاقبة .  
 وحاول الخلفاء من جانبهم أن يوفقوا بين الرأيين ؛ وأن ينسخوا  
 كتب الفقهاء وأهل الحديث ؛ وأن يبعثوا إلى كل مصر بنسخة من  
 هذه الكتب ؛ لتقوم كل نسخة منها مقام القانون . وأراد المنصور  
 أن يفعل ذلك بكتب مالك بن أنس فرفض هذا الفقيه فكرة  
 المنصور . ثم أراد الرشيد أن يفعل ذلك أيضاً ( بالموطأ ) فيعلقه في  
 الكعبة ، ويحمل الناس على مافيه ، وشاور مالكا في ذلك فرفض مالك  
 فكرة الرشيد أيضاً .

يقول أستاذنا أحمد أمين ، ولسنا نجزم أن هذه المحاولات نشأت عن تقرير ابن المقفع ؛ فقد تكون تبلوراً لفكرة عمر بن عبد العزيز في جمع الحديث . فقد كان يرى هذا الرأي ، فبتقدم الزمان روى جمع الحديث وجعله قانوناً . وقد تكون فكرة المنصور والرشيد نتيجة العاملين معاً : فكرة جمع الحديث التي ارتآها عمر بن عبد العزيز ، وفكرة تقنين القوانين التي ارتآها ابن المقفع وهو الذي نبيل إليه (١) .

وكما أحس الخلفاء صدق الدعوة التي دعاها ابن المقفع لإصلاح القضاء ، فكذلك أحسوا صدق دعوته لإصلاح الخراج . وهذا هو الرشيد دعا رجلاً من الفقهاء - هو أبو يوسف - فوضع كتاباً في الخراج ووجه الخطاب في مقدمته إلى الرشيد قائلاً : « وقد كتبت لك ما أمرت به وشرحت لك وبينته ... وإنى لأرجو - إن عملت بما فيه من البيان - أن يوفر الله خراجك من غير ظلم مسلم ولا معاهد ، ويصلح لك رعيته ، فإن صلاحهم بإقامة الحدود عليهم ، ورفع الظلم عنهم ؛ والتظالم فيما اشتبه من الحقوق عليهم (٢) » .

ولا تغفل أن أبا يوسف رجل فقيه ، وإن تفكيره تفكير الرجل الذي لا عناية له بالفلسفة ، وإنه إنما يرضى بكتابه العلم أو الدين ، أو يجيب إلى ما سألته خليفة المسلمين ، ولا شأن في ذلك للخليفة أو لأبي يوسف بآبن المقفع . فالحق أنه لولا رسالة ابن المقفع لما كانت كتب أبي يوسف !

(١) انظر ضحى الاسلام ج ١ ص ٢١٠ وما بعدها .

(٢) كتب الخراج لأبي يوسف ص ٦ .

وهكذا تكون الثورة وبيان أوجه النقص في النظم القائمة واجباً على الفلاسفة والمصلحين ، ثم يكون البناء وإعادة النظر في هذه النظم واجباً على العلماء والباحثين ! وإنما يكون البناء الحقيقي دائماً في جو هادئ يعقب الزوبعة ! وهكذا أخذ الخلفاء رويداً رويداً في وجوه الإصلاح كلها ، وأصلحوا قليلاً قليلاً من شؤون الولاية والقضاة والجنود وعمال الخراج ؛ وقاموا على تأديب الشعب نفسه حتى أصبحت وظيفة ( المحتسب ) من الوظائف الضرورية في الدولة ، وأصبحت لا تقل في شأنها عن وظيفة ( الوزير ) أو ( صاحب المظالم ) أو ( صاحب البريد ) أو غيرها من الوظائف المستحدثة .

ولإذا كان الفشل نصيب ناحية من نواحي الإصلاح الذي كان ينشده ابن المتفجع هي ناحية الخليفة ؛ لأن الخليفة في عهده كان رجلاً قل أن يجود التاريخ بمثله حزمًا ورأياً ومنة وبطشاً ، فإن النجاح البطيء كان نصيب النواحي الأخرى من نواحي الإصلاح الذي أرادته صاحبنا فكان الخلفاء يرون أنفسهم مضطرين إلى العمل بأقواله وإن لم يصرحوا — أو يشعروا — بأنهم يصدرون في أعمالهم عن رأيه ومشورته .



## الفصل الثالث

### أسلوب ابن المقفع

تمهيد :

أى هذين النوعين من الأدب يسبق الآخر عادة إلى الظهور في الأمم : الشعر أم النثر ؟ وأى هذين الفنين من فنون النثر يكون أسبق إلى الظهور عادة في الأمم : الكتابة أم الخطابة ؟ إن الإجابة عن هذين السؤالين تحل لنا كثيراً من المشكلات الأدبية القائمة في مصر وغير مصر ، ونوفر علينا عناء كثيراً في فهم الأدب فهما مستقيماً لا عوج فيه .

وللإجابة عنهما — أتأذن لي فأصطنع لك مذهب بروتنيير Brunetière في الأدب ، وهو المذهب الذى يخضع الباحث فيه لنظرية النشوء والارتقاء ، وهى النظرية التى أحب دائماً أن أصدر عنها فى كل بحث ؟

تصور معى جماعة بدوية ناشئة فى بداية عهدها بالوجود وبداية عهدها بالتكلم ؛ كل فرد منها منصرف إلى قضاء حاجاته الساذجة ، وكل فرد فيها لا يحتاج إلا إلى نوع من التفاهم البسيط . فما عسى أن تكون أداة هذا التفاهم ؟ لا شك أنها لغة التخاطب ، وليست لغة

التخاطب، شعراً، ولاهى بالخطابة، ولاهى بالكتابة، ولكنها نثر غير فنى .

وإذا فرغت هذه الجماعة من التعبير عن حاجاتها الحيوية، ووجد أفرادها أنفسهم مضطرين إلى الاتصال بعضهم ببعض، وإلى الاتصال بغيرهم إن تيسر لهم ذلك. وكان من نتيجة هذا الاتصال أن تكونت فيهم العواطف المختلفة : يكرهون ويحبون، ويميلون ويمصدون، ويحترمون ويعظمون. ويأجواز بدأت الجماعة حياة شعورية مخالفة لحياتها الأولى - حياة تتغلب فيها العاطفة على العقل الذى لم يكن قد نضج بعد. فم يعبر القوم إذن عن شق العواطف المختلفة ؟ - وأنت تعلم أنهم لم يزالوا أميين بعد، وأن حياتهم لم تزل بسيطة وغير معقدة، لاشك أنهم يعبرون عنها بالشعر .

ولكن ليس بد من أن يتنازع أفراد الجماعة الواحدة على شيء ما بل ربما أدى بهم هذا التنازع إلى الحرب، وهنا سب الشعر دوره في إثارة العواطف وتحريك النفوس، وهنا يتساءل الباحث: هل يستطيع الشعر وحده أن يحل كثيراً من منازعات القوم أو هل يستطيع القوم أن يستعيوا بالشعر وحده في إقناع بعضهم بعضاً ؟ الجواب لا. فأى فنون الأدب تحتاج إليه الجماعة في هذا الطور ؟ لاشك أنه الخطابة، والخطابة نوع من لغة التخاطب، ولكنه نوع جيد ممتاز .

والشعر والخطابة معاً يظلان لغة القوم في هذه الأطوار الحيوية التى يسيطر فيها الشعور على كل شيء. وذلك حتى تدخل الجماعة - في طور أخير من أطوار حياتها : فيه تتعقد الحياة، وفيه ينضج عقل

الجماعة ، وفيه تظهر العلوم والأفكار ، وفيه تصبح الأمة محكومة بالعقل والمنطق أكثر منها محكومة بالشعور والعاطفة . وفيه يبدأ التكوين وتظهر ( الكتابة ) . والشعر الذي كان ضرورة أول الأمر يصبح في هذا الطور ضرباً من الترف والزينة ، والحياة لا تستغنى عن كليهما ، (١) .

تلك إذن هي الأطوار الأربعة التي نستطيع أن نطبقها على لغات الأمم جميعاً كاللغة اليونانية ، أو الإنجليزية أو الفرنسية ، ومنها اللغة العربية . وعلى ذلك فالظاهرة الهامة التي وصلنا إليها حتى الآن ، هي أن الأدب يكون في أول أمره شعراً ، ثم يكون خطابة ، ثم يكون كتابة ولكل من هذه الفنون الأدبية الثلاثة زمن يكون فيه ظهور الفنون الأخرى ضعيفاً بالقياس .

وأنت تعلم أن من أظهر خصائص الشعر خاصة الوزن أو الموسيقى وأن من أظهر خصائص الخطابة — والخطابة كما قلت ضرب مذهب من ضروب الحديث العادى — كثرة الحذف ، وكثرة الإشارة ، وكثرة الخطاب ، وشيوع المخالفة في إرجاع الضمائر .

وبيان ذلك أن الخطيب — كالمحدث — يعتمد دائماً على القرينة ، ويعتمد من أجلها على ذكاء السامع ، فيستغنى عن ذكر كثير من الجمل التي قد تنوب عنها إشارات وحركاته ، أو نبرات صوته وملامح سحته وهو لذلك يحذف من الجمل ما لا يستطيع الكاتب أن يحذفه ، لأن الكاتب لا يعتمد على القرائن التي يعتمد عليها الخطيب ، ولأن الكاتب

---

(١) من حديث الشعر والنثر ص ٢٦ .

إنما يكتب للغائب عنه ، وربما كان الغائب عنه خالي الذهن من الموقف الذى يبين عنه الكاتب ، أو من الحال التى يصدر عنها فى الكتابة . وأما اعتماد الخطيب على الإشارة والخطاب فلأنها أنسب لطبيعة الحديث ولأن الشيء الذى يشير إليه الخطيب يكون دائماً قريباً منه ومن سامعيه . وأما مخالفة الخطيب فى إرجاع الضمائر ، أو عدم عنايته أحياناً بهذا الإرجاع ، كأن يقول الخطيب : إنهم ، وهو لم يسبق الضمير هنا بجماعة المذكور - أو كأن يقول : أنها ، وهو يقصد أن تعود على شيء ربما لم يكن يلائم هذا الضمير - نقول أما هذا النوع من العبث بالضمائر فى لغة الخطابة فعذر الخطيب فيه كذلك أنه يعتمد على ذكاء السامعين ، وأنه يعتمد أيضاً على قرينة يفهمها هو ، ويفهمها معه السامعون .

فإلى جانب الظاهرة التى وصلنا إليها - وهى أن الأدب يكون فى أول أمره شعراً ثم يكون خطابة ثم يكون كتابة ، يجب أن نلاحظ ظاهرة ثانية لا تقل أهمية عن الأولى . وخلاصة القول فى هذه الأخيرة : أن كل فن من هذه الفنون لابد أن يكون فى أول عهده بالظهور متأثراً بخصائص الفن الذى سبقه إلى الوجود الفعلى ؛ فالخطابة وهى التى قلنا إنها تأتى بعد الشعر ، لابد أن تكون فى أول أمرها كثيرة الأسجاع قصيرة الجمل ، تكاد كل جملة منها أن تكون معنى مستقلاً عما قبله أو بعده . وتلك خصائص الشعر بوجه عام ، وتلك صفة الوحدات أو الأبيات التى ينقسم إليها الشعر بوجه خاص ، وتظل الخطابة على هذه الحال من التقيد بلغة الشعر حتى يتقدم بها العهد وتتححر قليلاً قليلاً من هذه القيود وتصبح لها مميزات التى تستقل بها عن الشعر جملة واحدة .

وآية ذلك — أن لغة الخطابة قبل الإسلام كانت ممتازة بالجلل القصيرة والأسجاع الكثيرة ، أو بالحكم التي وضع بعضها إلى جانب بعض ، كما توضع الألياب من الشعر سواء بسواء ، ولعلك ذاكر خطبة قس ابن ساعدة وهي الخطبة التي قيل إن النبي سمعها منه وفيها يقول :

أيها الناس : اسمعوا وعوا ، وإذا وعيتم شيئاً فانتفعوا ، من عاش مات ، ومن مات فات ، وكل ما هو آت آت ، مطر ونبات ، ورزق وأقوات . إن في السماء لحبراً ، وإن في الأرض لعبراً . الخ . أو اهلك ذاكر كذلك خطبة هانيء بن قبيصة لقومه في يوم ذي قار :

ويا معشر بكر : هالك معذور ، خير من ناج فرور ، إن الحذر لا ينجي من القدر . وإن الصبر من أسباب الظفر ، المنية ولا الدنية ، استقبال الموت خير من استدباره . الطعن في ثغر النحور أكرم منه في الإيجاز والظهور ، يا آل بكر قاتلوا فاللنايا من بد .

وكذلك الشأن في لغة الكتابة . لا ينبغي أن تصل إلى المثل الأعلى لها طرفة واحدة . بل يجب أن تظهر فيها بعض خصائص الخطابة ومن أهمها : الإيجاز والحذف والمخالفة أحياناً في إرجاع الضمائر — أو هذه الأوصاف التي تجعل الكتابة في أول أمرها غامضة ملتوية كثيرة التعقيد والدوران . وتظل الكتابة نفسها زماناً على هذه الحال ، حتى تتخلص رويداً رويداً من هذه القيود والأوضاع ، وتظفر بحريتها وتصح لها خصائصها التي تميزها عن فن الخطابة بنوع خاص .

طبق معي ذلك كله على الأمة العربية التي تعيننا هنا نجد تطبيقه سهلاً واضحاً لاشقة فيه : فقد بدأت هذه الأمة العربية طوراً بسيطاً

من أطوار حياتها ، لم تكن تحتاج فيه إلا اللغة التخاطب .  
ثم دخلت الأمة في طور آخر من أطوار حياتها كثر فيه ألماً ،  
وكثرفيه لنتها ، وخصع فيه الناس لحكم العاطفة والشعور ، فنشأ  
الشعر ، ونهض هذا الفن بذكر الحروب . وذكر المحن التي تعرض  
لها الناس .

وكان هذا الفن الأدبي هو وحده الفن الذي يلائم تلك الحياة ،  
وكان هذا الفن الأدبي هو وحده تراث العصر الجاهلي الذي يقابل في  
حياتك عصر الشباب .

ثم أتى الإسلام — وكان هذه الأمة كانت قد أوشكت أن تترك هذا  
الشباب — تدخنت في حياه حضرية لابدوية ، واختلط العرب في جزيرتهم  
بغيرهم من أفراد الأمم الأجنبية . ومن عادة الأمم المغلوبة أن تقص  
على الأمة الغالبة تاريخها القديم . طمعاً منها في أن تدل على مجدها وعلو  
شأنها ، وأنها خليفة بالتكريم والتعظيم .

وفعل العرب من جانبهم مثل ذلك فأخذوا يروون لأنفسهم وللوالى  
شيئاً من تاريخهم قبل الإسلام ، يُعرف هؤلاء أن للعرب حظاً مثل  
حظهم من المجد وعلو الشأن . ونشأ عن ذلك كله فن القصص أو التاريخ  
فكان منه (القصص الفارسي) الذي أكثر الفرس من نقله وترجمته بزعامة  
ابن المقفع . وكان منه (القصص العربي) الذي كان يلقى في مجالس البصرة  
والكوفة . والذي نجد مثلاً منه في كتب الأدب حين تشير هذه الكتب  
إلى أيام العرب ، كيوم داحس ونغبراء ، ويوم البسوس . ويوم  
الكلاب ، ويوم الفجار ، ويوم ذي قار .

وبعد الفتوح ظهر لون آخر من ألوان الحياة الأدبية كان نتيجة  
لأمور كثيرة : منها اصطدام الدين الإسلامي بغيره من الأديان ، ومنها  
حاجة المسلمين وحدهم إلى شرح دينهم شرحاً يتفق وعقولهم التي سارت  
منذ يومئذ في طريقها إلى النضوج الصحيح ، وهذا اللون الجديد من  
ألوان الحياة — هو المحاورة والمناظرة .

ورأينا الموالى بعد هذا يعملون على أن يكتسوا ثقة اقربهم الأجنبية ،  
ورأينا العرب أنفسهم يميلون إلى الأخذ بحظ من هذه الثقافات التي  
لم يهدوا مثلها من قبل . فنشأ عن ذلك حركة الترجمة . والترجمة غير  
الجدل أو المحاورة أو النصص — تزيد كثيراً في معاني اللغة ، ولكنها  
تفسد عليها أساليبها وتكلفها في أول الأمر عناء لا قبل لها به .

قدمت لك هذا القول لتعلم أن ( النثر الفني ) بالمعنى الصحيح كان  
أثراً من آثار الحياة الإسلامية الجديدة وحدها ، وأن الكتابة الفنية  
الصحيحة كان الفرس قبل غيرهم هم الذين نهضوا بعشها . وأنا متفق في  
هذا الرأي مع أستاذنا طه حسين ، ومع الكثرة المطلقة كذلك من  
المستشرقين (١) .

ثم يؤسفني أن أكون في نفس الوقت مخافاً للدكتور زكي مبارك (٢)  
ولا يغضبني أن أكون متهماً عنده أو عند غيره بإرضاء أشخاص ،  
مادمت مقتنعاً ببني وبين نفسي بأنني لم أسع لغيره إرضاء العلم .

---

(١) كان من أوائل القائلين بهذا الرأي الأستاذ وليم مارسيه W, Marçais  
الأستاذ بمدرسة اللغات الشرقية بباريس .  
(٢) انظر كتابه ( النثر الفني ) ص ١٣ وما بعدها .

عرض الدكتور زكي مبارك للنثر وقال إنه ليس أثراً من آثار الإسلام ، واستشهد في ذلك بالقرآن ، فقال إنه « من صور العصر الجاهلي ، إذ جاء بلغته وتصوراته وتقاليده وتعاييره ، وهو بالرغم مما أجمع عليه المسلمون من تفرد بصفات أدبية لم تكن معروفة في ظنهم عند العرب يعطينا صورة للنثر الجاهلي ، وإن لم يمكن الحكم بأن هذه الصورة كانت مماثلة تمام المماثلة للصورة النثرية عند غير النبي من الكتاب والخطباء (١) » .

ودعنا نقول مع ابن خلدون عندما قسم النثر إلى سجع ومرسل : « أما القرآن — وإن كان من المنشور — إلا أنه خارج عن الوصفين ، وليس يسمى مطلقاً ولا مسجعاً ، بل تفصيل آيات تنتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها ، ثم يعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها ويثنى من غير التزام حرف يكون سجعاً ولا قافية . ويسمى آخر الآيات منها فواصل إذ ليست إسجاعاً ، ولا هي قواف (٢) » .

وهذه الحيرة التي وقع فيها ابن خلدون وغيره من المؤرخين حين عرضوا للقرآن ، وحين لم يعرفوا أين يضعونه من الأدب ، هي التي عبر عنها أستاذنا طه حسين « بكلمة حق صريحة ، قال فيها : « إن القرآن ليس نثراً وليس شعراً ولكنه قرآن » . وإذا صح أن من أهم أسباب الإنتاج الأدبي المحاكاة والتقليد « فن هذه الناحية نستطيع أن نطمئن إلى أن القرآن لم يجد له مقلداً ولم يجد له تلميذاً . وإذن فن

(١) انظر كتابه ( النثر الفني ) ص ١١ وما بعدها .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٢٠ .



الحق أن نضع القرآن في مقامه الخاص الذي لا يصح أن يقاس به شيء آخر (١) .

وإذن فاقول بأن النثر الفني أثر من آثار العصر الجاهلي بعيد عن الصواب ، فوق أنه لا يتفق ومنهجاً من مناهج البحث العلمي .

ولقد رافق بحث عظيم كتبه أستاذنا إبراهيم مصطفى بصحيفة الجامعة (٢) وصل فيه إلى أن النحاة حين أرادوا بيان كلام العرب الذي يستشهد به علوم اللغة والنحو والصرف جعلوا القرآن نوعاً ثم الشعر والرجز ، ثم الحكمة والسجع والمثل (٣) ، ثم قاله فيصبح لنا أن نفهم ما قلنا أن المتقدمين من علماء العربية لا يعرفون للعرب قبل الإسلام نثراً إلا المثل وما جرى مجراه .

ثم لوحظ أن هذا الكلام الذي استشهد به النحاة كثرت فيه الصفات الآتية وهي : الحذف ، والإشارة ، وضمير الخطاب بنوع خاص ، وصيغ الأمر ، والنداء ، والقسم ، وأضرب التأكيد الخ . وهذه كلها من خصائص لغة الحديث أو الخطابة ، وليست من خصائص الكتابة . فداننا ذلك على أن النثر الذي أثر عن العصر الجاهلي لم يكن غير الحديث بنوعه العادي ، وهو لغة التخاطب ، والممتاز ، وهو لغة الخطابة . ولا تقل إن الخطابة ليست أدباً رائعاً كالكتابة ، فإن في هذه جمالا وروعة يأخذانك حقاً ، مثلاً تأخذك الكتابة بمعانيها وعمق

(١) من حديث العصر والنثر ص ١٢

(٢) عدد مايو عام ١٩١١ ج ١ من المجلد الأول .

(٣) مقدمة خزنة الأداب البغدادى

أفكارها . من أجل ذلك وصف التاريخ العرب والرومان بالبلاغة ،  
ووصف اليونان والفرس بالفلسفة ؛

ولكن هل يفهم عما تقدم أن النثر العربي فن أجني ؟

نظر المستشرقون — إلى النثر العربي فوجدوا أنه نشأ في أحضان  
الموالي من الفرس ، وذلك من لندن ( سالم مولى هشام ) وكان رئيس  
الديوان في عهد هشام بن عبد الملك ، إلى زمن ( عبد الحميد الكاتب )  
وهو رئيس الديوان في عهد مروان بن محمد ، إلى زمن عبد الله بن المقفع ،  
لاحظ المستشرقون ذلك فقالوا : إن العرب إنما استعاروا فن النثر من  
الفرس ، ولولا هؤلاء الفرس لما عرف العرب فن النثر .

غير أن المستشرقين مخطئون في هذا الزعم . فالواقع أن الكتابة  
الفنية في الإسلام عربية الموضوع ، عربية الأسلوب إلى حد كبير .  
ولولم يوجد الفرس لوجدت الكتابة العربية الفنية لوجود الدواعي  
التي دعت إليها . ومن هذه الدواعي نشأة الدواوين في الإسلام ، ومنها  
حاجة العرب إلى كتابة التاريخ وغيره من العلوم التي ظهرت بظهور  
الإسلام .

صحيح أن الموالي هم الذين رعوا فن النثر في بداية الأمر ؛ وأنهم  
عنوا به وبنشأته وذلك بالضبط كما ترى المربية الأجنبية طفلاً مصرياً  
عربياً لا أكثر ولا أقل .

وصحيح أيضاً أنه كان لهذه الرعاية الأجنبية للنثر العربي آثار  
لا سبيل إلى إنكارها . ومن ذلك ذبوع الثقافات الأجنبية في هذا  
النثر ، وشيوع بعض الطرق الكتابية .

والألفاظ الأجنبية فيه أيضاً . ولكن ليس معنى ذلك مطلقاً أن ننظر إلى هذا النثر العربي على أنه أجنبي ، إلا كما ننظر إلى الطفل المصري على يد مربية فرنسية أو إنجليزية على أنه طفل فرنسي أو إنجليزي ، وهو في الحقيقة مصري وعربي .

\* \* \*

أطلت إذ مهدت لك بهذا القول ، ولكن رجوت أن يعينني ذلك على فهم ( نظرية النثر الفني ) ، وعلى فهم المسألة التي تهتنا هنا ، وهي :

#### ما هي مكانة ابن المقفع من النثر العربي ؟

وأنت تعلم أن الرجل من أوائل الكتاب في العربية ؛ أو قل ثاني اثنين مارسا فن الكتابة الفنية ؛ فوقع عليها عبء النهوض بها وعبء تخليصها مما يصاب به كل حي يكون في أوله ضعيفاً يتعثر في طريقه ؛ ويعتمد على غيره حتى يشتد ويستغنى بقوته عن سواه ! .

هذان الكاتبان هما بحق أستاذنا المدرسة الأولى للكتابة . وبما خلفا لنا من أدب نستطيع أن ندرك صورة للنثر الفني الذي يميز تلاميذ هذه المدرسة . ولك بعد ذلك أن تنسكب كل كتابة فنية ، سبقت هذين الرجلين :

نعم لك أن تنسكب كل شيء سبقهما . ولا عبرة هنا بتلك الكتب البسيطة التي كانت تصدر عن النبي (ص) وأصحابه عمر وأبي بكر

وعثمان . فهي لإيجازها وبساطتها لا تقدم شيئاً في قضيتنا هذه ولا تؤثر . ولا عبرة هنا بتلك الرسائل التي تراها في كتاب نهج البلاغة منسوبة إلى الإمام علي . ومن العجب وإضاعة الوقت أن تحاول تحقيق نسبتها إلى الإمام . فقد سبقك إلى الشك فيها القدماء ومنهم ( ابن أبي الحديد ) في شرحه كتاب نهج البلاغة . ولا عبرة هنا بكتابة الدواوين على عهد الخلفاء الأمويين ، فأكبر الظن أنها إلى الكتابة الحسائية كانت يومئذ أقرب منها إلى الكتابة التي يعني بها الأدب . ثم من السرف أيضاً أن تقف طويلاً عند الكتب العلمية المترجمة مثل كتاب الصنعة الكيمياء ، الذي قيل إن خالد بن يزيد بن معاوية المسمى « حكيم بن أمية » أمر بعض علماء اليونان بالاسكندرية فنقلوه من اللسانين اليوناني والقبلي إلى اللسان العربي ، فكان هذا كما يقول ابن النديم أول نقل في الإسلام . أو مثل كتاب الطب الذي قيل إن عمر بن عبد العزيز أمر « ماسر جويه » الطبيب المصري أن ينقله إلى العربية ؛ وأن الخليفة استخار الله أربعين يوماً حتى أخرجه للناس .

لا عبرة إذن بكل ذلك هنا ولا فائدة منه — وإنما الفائدة في أن نعي بالكتابة منذ عهدا بعبد الحميد وابن المقفع وهما أستاذنا والمدرسة الكتابية الأولى ، التي كان من تلاميذها كثيرون : منهم القاسم بن صبيح ، وعمار بن حمزة ، ثم سهل بن هارون ، وأبان بن عبد الحميد اللاحق ومن إليهم من الكتاب إلى عهد الجاحظ الذي اعتبره بحق زعيماً للمدرسة أخرى من مدارس الكتابة في العربية ، هي المدرسة التي

ورث هذا الفن بعد إذ تعب من أتوا قبلها في تنشئته وترويضه وتذليله،  
كما سترى ذلك عندما نجيبك بإيجاز عن هذا السؤال :

ما هي الخصائص الفنية لتلاميذ المدرسة الكتاتبية الأولى ؟

أما ( الأولى والثانية ) من هذه الخصائص فيلهم إلى الإيجاز في  
القول ، واستخدامهم الأسلوب المنطقي : فجاراتهم قليلة المؤونة ،  
وألفاظهم مساوية لمعانيهم ، وأسلوبهم فوق هذا كله منطقي قبل كل  
شيء ، فموضوع ينقسم إلى فقرات ، وفقرات تنقسم إلى جمل ذات  
فواصل تستطيع الوقوف فيها عند كل فاصلة . وهذا كله أو أكثره  
خصائص الخطابة — حين يريد الخطيب أن يؤثر في سامعيه ، فهو  
يقتصد لهم في طول الجمل حتى يرتاح ويرسخ ويتمكن من الضغط على  
كلمة والتخفيف عن أخرى ، والتقسيم المنطقي هو أظهر ما ورثه تلاميذ  
المدرسة الثانية التي يرأسها الجاحظ عن تلاميذ المدرسة الأولى التي  
يرأسها ابن المقفع وعبد الحميد .

وهكذا كان هذان الرجلان متأثرين بأسلوب الخطابة ، فبيل  
لعبد الحميد : ما الذي ممكنك من البلاغة ؟ قال حفظ كلام الأصلع —  
يعني على بن أبي طالب (١) . وكان ابن المقفع يقول : شربت من الخطب  
رياً ، ولم أضبط لها رويأ . . الخ .

ولك أن تقارن هاتين الخاصيتين أيضاً بما تجده عند تلاميذ المدرسة  
التي يرأسها الجاحظ . فترى الجاحظيين مشغوفين بالأطباء ، ولهم نفس

طويل في الترسل ، يظهر المنطق في كتابتهم عندما يتصدون إلى الجدل ،  
ويغيب هذا المنطق في إطنابهم ، أو قل يظهر ظهوراً لا يلفت القارئ .  
كما يلفت في هذه العبارة لابن المقفع وهي قوله : ومن نزل به الفقر  
والفاقة لم يجد بداً من ترك الحياء ، ومن ذهب حياؤه ذهب سروره .  
ومن ذهب سروره مقت ، ومن مقت أودى ، ومن أودى حزن ،  
ومن حزن ذهب عقله واستنكر حفظه وفهمه ، ومن أصيب في عقله  
وفهمه وحفظه كان أكثر قوله وعمله فيما يكون عليه لاله (١) .  
فالجاهليون لهذا لا يميلون إلى الإيجاز الذي يمتاز به عبد الحميد وتلاميذه .  
ولا عبرة هنا بما قيل من أنه لما ظهر أبو مسلم الخراساني بدعوة  
بني العباس كتب إليه عبد الحميد عن مروان كتاباً يستميله به ، وضمنه  
ما لو قرئ لأدى إلى وقوع الخلاف والفشل . وتبالغ الرواية فتقول :  
وكان الكتاب لكبر حجمه يحمل على جمل ، فلما وصل الكتاب  
إلى داهية خراسان أمر بإحراقه قبل أن يقرأه ، وكتب على جذاذة  
منه إلى مروان :

بحا السيف أسطار البلاغة واتجى

عليك ليوث الغاب من كل جانب

وظاهر أن موضع الشك هنا كبر الكتاب لا مجرد إرساله لاستمالة  
أبي مسلم .

وأما (الثالثة والرابعة) من خصائص هذه المدرسة فهما المبالغة  
في إيراد الحكم والأمثال ، والنصد في استخدام البديع . أما إيراد

---

(١) انظر في الأدب الصغير لابن المقفع .

الحكمة والمثل فأثر من آثار الفرس ، وهو كثير واضح في كتابات هذه المدرسة . وأما القصد في البديع ، فلأن استخدام البديع يمثل طورا متأخرا من أطوار السكتابة ، حين تنصرف عناية الكتاب إلى اللفظ دون المعنى ، أو حين يجد هؤلاء الوقت الذى ينفقونه فى العناية باللفظ والمعنى معاً ، ولك أن تأتى على كتاب ( الأدب الكبير ) كله فلن تعرفه على أكثر من تشبيهين ظاهرين ، أما دأحدهما ، فقول صاحبه ينصح السلطان بالايستعين على أعدائه بقوم لا يثق بهم : « ولا تغرنك قوتك بهم على غيرهم ، فإنما أنت فى ذلك كراكب الأسد الذى يهابه من نظر إليه ، وهو لمركبه أهيب ، . وأما دأ ثانيهما ، فقوله فى شرح طبائع الإنسان بأنها دكامنة ككمون النار فى العود والحجر ، فإذا وجدت قادحا من غفلة أو علة استورت كما تستورى النار عند القدح فى الخطب ، ثم لا يبدأ ضررها إلا بعودها الذى كانت فيه ، . على أن تشبيهات ابن المقفع فى كتابه كليلة ودمنة تشبيهات قريية وواضحة . والكاتب نفسه كان لا يعمد إلى التشبيه إلا حين يريدك أن يظهر لك — فى مهارة — على شكوكه التى تعرفها .

( والأخيرة ) من صفات هذه المدرسة — وهى الصفة التى أتتها بسبب الترجمة — ثم هى الصفة التى ظهرت فى كتابته دأ ابن المقفع ، أكثر من ظهورها فى غيره ، فهى الغموض والإبهام ، فى بعض الأحيان ١١

نعم الغموض والإبهام فى بعض الأحيان وكيف لا يصاب بهما أسلوب الكاتب ، وخاصة حين يكون عمله ترجمة من لغة إلى أخرى . أليس لكل لغة أسلوبها — وكثيراً ما تنضح لغة بأسلوب أخرى على

كره من المترجم أو على غير معرفة منه ؟ أليس ينبغي المترجم في الترجمة من الجهد مالمو أنفق في التأليف اسلبت عبارته ، وواتته فكرته وعاونه ذلك على الإبانة والإفصاح ؟ من أجل ذلك أحببت أن أعرض لك أمثلة من عبارات ابن المقفع انضعها معاً ، تحت المخبار الأدبي ، وأكبر الظن أن هذا المخبار سيكشف لنا عن بعض الخصائص التي ذكرتها .

فتن الناس بكتب ثلاثة من كتب ابن المتفّع هي : الأدب الكبير ورسالة الصحابة وكتاب كليله ودمنة : فهي عندهم آية البلاغة العربية ومعجزة النثر العباسي وأحب أن تبدأ معي قراءة ، الأدب الكبير ، فستجد الكاتب يقول في أوله : « إنا وجدنا الناس قبلنا كانوا أعظم أجساما ، وأوفر مع أجسامهم أحلاما ، وأشد قوة ، وأحسن بقوتهم الأمور إتقاناً . . » وهذه عبارة جميلة حقا ، ولها حلاوتها وانسجامها وفيها ضرب من ضروب الإيجاز البليغ ، حين يقول « كانوا أعظم أجساما » وهو يريد أن يقول « كانوا أعظم أجساما منا » وفيها ضرب من التقسيم المريح يذكرنا دائما بلغة الخطابة . وأمعن معي في قراءة « الأدب الكبير » تجد بعد ذلك هذه العبارة « ووجدناهم لم يرضوا بما فازوا به من الفضل الذي قسم لهم لأنفسهم حتى أشركونا معهم فيما أدركوا من علم » . أأست معي في أنه كان خليقا به أن يقول « ووجدناهم لم يرضوا لأنفسهم بما فازوا به من الفضل الذي قسم لهم . . » ( ولا تعجب من أني ألفتك فقط إلى أن الخطأ الكتابي لا النحوي هو في موضع قوله لأنفسهم ) حتى تكون الجملة نفسها أدنى إلى الوضوح !



ثم امض معي بعد ذلك في قراءة هذا الكتاب فستقرأ هذه العبارة :  
 « وقد بقيت أشياء من لطائف الأمور فيها مواضع لغوامض الفطن  
 مشتقة من جسام حكم الأولين ، ولا عيب في هذه الجملة . ولكني كنت  
 أؤثر هنا أن تكون هكذا ، وقد بقيت أشياء من لطائف الأمور  
 مشتقة من جسام حكم الأولين وفيها مواضع لغوامض الفطن ، .  
 وأذهب في تحليل ذلك إلى أن ابن المقفع رجل معان قبل أن يكون رجل  
 ألقاظ . وإذا هم بالتعبير عن هذه المعاني ، قدم « الأهم على المهم  
 أحياناً ، وقدم المهم على الأهم أحياناً أخرى ، وذلك وفقاً لترتيب  
 ورودها على ذهنه — كما يحدث ذلك في لغة الحديث العادى ، لا وفق  
 ما تتطلبه الصياغة الفنية للجميل — كما يحدث ذلك عند الكاتب الدقيق .

ودع عنك الأدب الكبير — وألق نظرة أخرى إلى كتاب كليله  
 ودمنة تجده يقول في باب الأسد والثور وهو أول أبواب الكتاب  
 « ومن أمثال ذلك أنه كان بأرض دستانود رجل شيخ ، وكان له ثلاثة  
 بنين ، فلما بلغوا أشدهم أسرفوا في مال أبيهم ، ولم يكونوا احترفوا  
 حرفة يكسبون لأنفسهم بها خيراً ، فلامهم أبوهم وعظهم على سوء  
 فعلهم ، . والخطأ هنا في قوله « وعظهم على سوء فعلهم ، فإن حرف  
 الجر « على » متعلق بالفعل « لام » ، لا بالفعل « وعظ » . وعذر  
 الكاتب في ذلك سهل الفهم — وهو أن المعنى الذى يقصد إليه بقوله  
 « وعظهم ، كان أقل أهمية عنده من المعنى الذى يقصد إليه بقوله  
 « للامهم ، فتقدم هذا على ذاك ، ثم لم يلتفت إلى حرف الجر .

وامض معي في قراءة هذا الباب واصبر معي على نقد هذه العبارة

«... وإن كان ذامال واكتساب ، ثم لم يحسن القيام عليه أو شك المال أن يفنى ويبقى معدما ، وفي هذه العبارة مأخذان أما الأول ، فمرجع الضمير في قوله « عليه » - فهو هنا راجع إلى « الاكتساب » - والاكتساب حركة لا تقوم عليها - والكاتب يقصد أن يرجعه إلى (المال) - ولكن عود الضمير على «المال» مع توسط كلمة «اكتساب» شيء لا يوصف بأقل من البعد عن ذوق اللغة .

و « الثاني ، مرجع الضمير في (يبقى) . وهو في الجملة راجع إلى المال ولكن لا يصح أن يبقى المال معدما - فالكاتب غفل عن إدراك مرجع الضمير ولولا ذلك لقال « ويبقى هو معدوما ، أو « ويبقى صاحبه معدما » .

ولكن صفحات كتاب كهذا لا تسمح لنا بأن نمضى في النقد على هذا النحو الذي تثقل به الوطأة على الرجل . بل إنى لأزعم أن نقد كتبه كلها بهذه الطريقة يحتاج إلى عدد كثير من الدروس يستغرق شرحها عاماً أو بعض عام في الجامعة . ومالنا ولنلك الآن ! حسبنا أن نعلم أن مأخذ الكاتب هنا تنحصر في شيئين لا ثالث لهما :

أولها : تقديم كلمة وتأخير أخرى ، وحذف ثالثة وهكذا . وقد يقع ذلك لجمل أيضاً . فتأتى جملة اعتراضية مكان جملة أساسية ، أو جملة أساسية مكان أخرى اعتراضية (٢) .

---

(١) كما راع ذلك لابن المقفع في أولى الجمل التي سقتها من كتاب كرامة ودمنة « فكان عليه مثلاً أن يقول « وكان له ثلاثة بنين لم يحترفوا حرفة يكسبون لأنفسهم بها خيراً ، فلما بنوا أشدهم أسرفوا في مال أبيهم » وبذلك يجعل من الجملة الاعتراضية وهي «

ثانيهما : مخالفة في إرجاع الضمير حيناً ، أو إغفال كامل عن ذكره أحياناً . وقد يوقع القارىء في الحيرة ويضطره إلى الوقوف طويلاً لكي يفهم الجملة . ولا تقل ربما كان الخطأ من النسخ ، والتبعة لمؤذن على النساخ فالواقع أنى لا أرى النساخ حرفوا كلامه — وإن فعلوا فلصلحته ، أعنى أنهم حرفوه لكي يفهموه وأصلحوه ليفهمه الناس ، وكانوا يتهمون عقولهم حين لا يفهمونه ! ولا أكتفك أن هذا ما كنت أفعله في بعض كتبه ، وفي بعض جملة ، وخاصة في رسالة الصحابة ، وأنت واجد أن هذين المأخذين اليسيرين من مأخذ ابن المقفع هما من عيوب الكتابة في عهدها الأول ، حين تكون متأثرة بلغة الخطابة ، قريبة الشبه بلغة الحديث .

بل ربما كان هذا الخلل في إرجاع الضمائر راجعاً كذلك إلى الترجمة الحرفية التي كان يتقيد بها ابن المقفع في بعض الأحيان . يستدل على ذلك بما لاحظته الدكتور عبد الوهاب عزام في مقدمته لنص كيلة ودمنة ، وهو النص الذي نشرته مطبعة المعارف بالقاهرة ؟ ولعله أقدم ما وصلت إليه أيدي الباحثين من نصوص هذا الكتاب . وكان مما لاحظته الدكتور عبد الوهاب عزام على هذه الترجمة العربية للنص الفارسي لكتاب كيلة ودمنة أنها لم تخل من بعض مواضع كانت فيها ترجمة ابن المقفع حرفية بكل ما في هذه الكلمة من معنى . . . ومن الأمثلة على ذلك ما يلي :

---

= قوله « لم يكونوا احترقوا حرفة جملة أساسية توضح السبب في إسراف البنين »  
 وتوضح السبب في إسرافهم أولى من التماس المنزلة في الإسراف »  
 ( ٩٢ - ابن المقفع )

أولاً : ما جاء بالصفحة السادسة من ذلك النص الساف الذكر .  
وفيه يقول ابن المقفع : « غلب على صاحب البيت النعاس ، وحمله  
النوم » . فقد لوحظ أن جملة (حملة النوم) ترجمة حرفية للجملة الفارسية  
( خواب أوربرد ) .

ثانياً : ما جاء بالصفحة الثلاثين من قوله كذلك : « وعرفت أنى  
إن أواقفه على ما لا أعلم أكن كالمصدق المخدوع الذى زعموا أن جماعة  
من اللصوص ذهبوا إلى بيت رجل من الأغنياء ، إلى آخر العبارة » .  
فقد لوحظ هنا أن ( الذى ) فى الجملة المتقدمة لا موضع لها على النسق  
المعروف للعبارة العربية الأسلوب ، وذلك أن ضمير الموصول يحتاج  
عندنا فى العربية إلى عائد يعود على هذا الموصول . وليس فى الجملة  
المتقدمة عائد على قوله ( الذى ) هنا يقول الدكتور عبد الوهاب عزام  
إن ابن المقفع إنما استخدم ( الذى ) فى العربية استخدام اللفظ « كه »  
التي تقابلها فى الفارسية ، و « كه » هذه لا تحتاج إلى عائد فى الفارسية .

وبعد — فقد تظن أنى قسوت على ابن المقفع — وكان على أن  
أنصفه ، وأنى وضعت من شأن الرجل ، وكان على أن أرفعه . والواقع  
أننى لم أقس على « صاحبي » ولم أذكر ما ذكرت للحط منه . والكنى  
آثرت أن أضحه فى مكانته التى رضىها له التاريخ ، وأن أنزله منزلته  
التي يرضاها له قانون « النشوء والارتقاء » . وأنا — بعد — لا أبخسه  
حقه ، ولا أنكر بلاغته ، فلئن أخذت عليه مأخذين ، فإنى ذاكر أن  
لأسلوبه فضائل جمّة ، ومحاسن عدة ، يكفى بعضها لأن ينسبك هذه  
المأخذ ، وأن يرغبك كثيراً فى التمتع بجمال هذا الأسلوب . وأنت تذكر

قول الذى يقول « كفى المرء نبلاً أن تعد معاييه ، فإذا قلنا أن لغة ابن المقفع قريبة من لغة الخطابة أو الحديث — واستشهدنا على ذلك ببعض تلك المآخذ التى لا نعرفها إلا فى لغة الخطابة أو الحديث — كان قولنا هذا إنصافاً للرجل ومدحاً لأسلوبه وترغيباً فى قراءته .

ولا عجب فى ذلك ، فالمقارنة السريعة بين أسلوب ابن المقفع والجاحظ ، أو بين أسلوب المدرسة الأولى والمدرسة الثانية — تدلنا على هذه الظاهرة وهى : أن فى أسلوب الأولى مسحة بدوية محببة إلى النفوس ، وميل إلى الإيجاز خليقاً بالأسادة أو من هم كالأسادة بين الناس ، وأن فى أسلوب الثانية نزعة إلى الطراوة اللاتمة لتقدم الحضارة ، وميل إلى الإسهاب والإطالة اللاتمة للرجل المتحضر الذى يقضى أكثر وقته قارئاً لا مستمعاً للحديث .

ومعنى ذلك أن ابن المقفع كان قريب عهد بالخطابة فى عصرها الذهبى ، شديد الاتصال بالآهت وأمثالهم من أمراء العرب المشهورين بالفصاحة قبل كل شيء . فليس عجيباً إذن أن تنضح على أسلوب ابن المقفع كل خصائص الخطابة فى أرقى مظاهرها . وليس عجيباً إذن أنك حين تقرأ ابن المقفع تميل بعض الميل إلى أن تقرأ جهرًا لاسراً . وأنت حين تقرأ الجاحظ — حتى فى بعض مقالات الجدل — تميل كل الميل إلى القراءة الخافتة ، كأنما تقرأ فى صحيفة من الصحف العامة لا أكثر ولا أقل .

من أجل ذلك حرص الأدباء والكتاب الذين أتوا بعد ابن المقفع على أن يحفظوا آدابه ، وأن يتخرجوا على هذه الآداب . ولم

يمكن قدم العهد - وحده - دافعاً لهم على ذلك . ولكن كانت اللغة ابن المقفع كما قلت خصائص جعلت هذه اللغة في نظرهم آية من آيات البلاغة العربية ، ومثلاً أعلى للنثر العربي . فأقبلوا إقبالاً شديداً على هذه اللغة ، وأغادوا منها فائدة ليس إنكارها من سبيل .

فن سره من طلابنا وشبابنا أن يكون من أدباء العربية فيكون بما يقرؤه أدب ابن المقفع ، ومن سره منهم أن يطالع على مثل من خير أمثلة البيان العربي ، فلا يفتنه أن يأخذ بحظ وافر من هذا الأدب العظيم .

وأين هذا الكاتب الذى وفق فى اختيار ألفاظه كما وفق لإيها ابن المقفع ؟ أين هذا الكاتب الذى انسجمت له عباراته كما انسجمت لابن المقفع ؟ الواقع أن كتابة هذا الرجل - فوق ما تمتاز به من محاسن المدرسة التى ينتمى لإيها - تختص كذلك بشيئين : أولهما غزارة المعنى ، وثانيهما حلاوة اللفظ ومساواته للبنى . وإنما اختص أسلوب الرجل بذلك لأنه جمع بين الثقافتين العربية والفارسية ، وربما كانت الديوانية نائلة الثقافات التى يعرفها . وكما يقول صاحب كتاب الصناعتين « الاطلاع الواسع وسعة النظر فى لغة من اللغات تساعد على التوسع فى اللغة الأخرى ، ثم إن المعانى الواسعة لا يؤديها لفظ مستكره . والكاتب إذا كان من أصحاب المعانى أثر لها ألفاظاً حلوة لينة . ألا ترى أن مجموع المفردات التى يستخدمها كاتب يعرف أكثر من لغة واحدة يقل بكثير عن مجموع المفردات التى يستخدمها آخر لا يعرف غير هذه اللغة وحدها ؟ وأن مفردات الأول على قلبها أقرب إلى نفوس

القراء من مفردات الثاني على نغامتها وكثرتها . وإعل ذلك ما أرادته الجاحظ بقوله « إن اللغتين إذا التقتا في لسان واحد أدخلت كل واحدة منها الضم على صاحبها » .

من أجل ذلك أثار عن ابن المقفع أنه قال لبعض الكتاب : إياك والتتبع لحوشى الكلام طمعا في نيل البلاغة ، فإن ذلك هو العي الأكبر . وقال آخر : « عليك بماسهل من الألفاظ مع التجنب لألفاظ السفلة » . وقيل له : ما البلاغة ؟ فقال : « التي إذا سمعها الجاهل ظن أنه يحسن مثلها » . وكان ابن المقفع كثيراً ما يقف إذا كتب . فقيل له في ذلك . فقال : إن الكلام يزدحم في صدرى فأقف لتخيره .

والواقع أن ابن المقفع كان يدرك البلاغة إدراكاً دقيقاً بهذا المعنى والوقع أنه أنما وصف أسلوبه هو بهذا الوصف . وأكبر ظنى أن أسلوبه سيظل محبباً إليك وإلى الناس جميعاً . أما أنا فإنى واجد في هذا الأسلوب لذة ربما لا أجدها في أسلوب أحد سواه .

ذلك عبد الله بن المقفع الكاتب ، قول الحق ، وتلك منزلته من البلاغة العربية ، دون زيادة أو نقص . فحسبنا ذلك حديثاً عن شخص ابن المتففع ، فلنتركه إلى التحدث عن كتبه لا من الناحية الأدبية أو الفكرية ، فقد أجمعنا الكلام في هاتين الناحيتين معاً ، واسكن من الناحية العلمية ليس غير .

## الباب الرابع

### الفصل الأول

#### تحقيق آثار ابن المقفع

عرفت في بعض الفصول السابقة أن الجاحظ كان يقول « كنت أولف الكتاب الكثير المعاني الحسن النظم وأنسبه إلى نفسي فلا أرى الأسماع تصنى إليه ، ولا الإرادات تيمم نحوه . ثم أولف ما هو أنقص منه رتبة وأقل فائدة ، وأنحله عبد الله بن المقفع أو سهل ابن هارون أو غيرهما من صارت أستاؤهم في المصنفين ، فيقبلون على كتبها ، ويسارعون إلى نسخها ، لا شيء إلا انسبها للمتقدمين » .

والجاحظ أيضاً . هو الذي يقول في كتابه ( البيان والتبيين ) (١) ونحن لا نستطيع أن نعلم الرسائل التي في أيدي الناس للفرس أنها صحيحة غير مصنوعة ، وقديمة غير مولدة ، إذ كان مثل ابن المقفع وسهل بن هارون ، وأبي عبد الله ، وعبد الحميد ، وغيلان ، وفلان وفلان لا يستطيعون أن يولدوا مثل تلك الرسائل ويصنعوا مثل تلك السير .

فهذان نصان صريحان على أن من الكتاب والبلغاء من كان ينحل غيره كتبه ومؤلفاته طمعاً في رواجها بين الناس . وعلى أن من الناس



من شك في نسبة الكثير من كتب المتقدمين إليهم وذهب إلى أنها ليست  
من عملهم .

من أجل ذلك لم يكن من السهل على الذين يبحثون في كتب القدماء  
أن يطمثوا إلى صحة نسبتها إليهم .

بل كان على هؤلاء الباحثين أن يحققوا صحة هذه النسبة ما استطاعوا .  
وإذا كان ابن المقفع من أوائل المؤلفين في الدولة العباسية فهم أولام  
جميعاً بأن يقع الشك في كتبه ورسائله . وإليك مثلاً بسيطاً من هذا  
الاضطراب الذي وقع للورخين في إضافة كتب ابن المقفع إليه :  
« فأولاً ، ينسب صاحب الفهرست (١) إلى ابن المقفع أنه صنف  
هذه الكتب :

( ١ ) كتاب خداينامه في السير .

( ٢ ) كتاب آيين نامه في الاضر .

( ٣ ) كتاب كلیلة ودمنة .

( ٤ ) كتاب مزدك .

( ٥ ) كتاب التاج في سيرة أنوشروان .

( ٦ ) كتاب الأدب الكبير المعروف بمقارحيس .

( ٧ ) كتاب الأدب الصغير .

( ٨ ) كتاب اليتيمة في الرسائل .

« وثانياً ، ينسب ابن طيفور صاحب كتاب المنظوم والمنثور إلى  
ابن المقفع أنه ألف الرسائلتين الآتيتين :

(١) رسالة الصحابة ، أو الهاشمية ، التي كتبها لأبي جعفر المنصور في التشريع .

(٢) ورسالة اليتيمة : ولنا نعرف أهي اليتيمة التي أشار إليها صاحب الفهرست أم لا ؟

« وثالثاً ، ينفرد المسعودي في كتابه مروج الذهب بنسبة كتابين آخرين إلى ابن المقفع وهما :

(١) كتاب البنكش : فقد وردت في مروج الذهب هذه العبارة « وأما ما كان من أفعال إسفنديار وما وصفناه فذكر في الكتاب المعروف بكتاب البنكش نقله ابن المقفع إلى اللسان العربي » (١) .

(٢) وكتاب النسكين أو كتاب السكيسران ، كما صححه بعض المستشرقين . قال المسعودي عند ذكره لفراسياب وكيفيته قتله وحروبه وما كان بين الفرس والترك من الحروب والغارات وما كان من قتل « سياوخس » و « رستم بن دستان » فهذا كله موجود ومشروح بكتاب « السكيسران » ترجمه ابن المقفع من الفارسية الأولى إلى العربية . وفيه خبر « اسفنديار بن يستأسف بن بهراسف » وقتل « رستم » ابن دستان ، له ، وما كان من قتل « بهمن بن اسفنديار » ا رستم ، وغير ذلك من عجائب الفرس الأولى وأخبارها . وهذا الكتاب تعظمه الفرس لما قد تضمن من خبر أسلافهم وسير ملوكهم » (٢) .

« رابعاً ، ينسب محمد بن حسن بن اسفنديا مؤلف تاريخ طبرستان

(١) مروج الذهب ص ٤٤ .

(٢) مروج الذهب ص ١١٨ .

إلى ابن المقفع أنه صاحب كتاب « تنسر » — وهو الكتاب الذي كتبه الموبدان موبذ المعروف باسم « تنسر » على لسان « أردشير » الملك ، وسيأتى ذكر ذلك .

« خامساً ، نشر « على بن أحمد الحلبي ، عام ٨٤٤ هـ رسالة قال في أولها ، إنها كتاب الأدب لابن المقفع ، <sup>(١)</sup> . وهي رسالة محفوفة بدار الكتب المصرية بالقاهرة .

وهذا كله عدا الرسائل التي كان يكتبها الرجل إلى أصدقائه ، والتحميدات الكثيرة ، والتوقيعات العديدة التي تتناقلها كتب الأدب ، والتي كان ابن المقفع نفسه يقلد فيها صاحبه عبد الحميد وغيره من أهل صناعة الكتابة .

ولانتكتني المصادر العربية بذلك حتى تقول عن ابن المقفع أيضاً إنه ترجم كتب المنطق . ويجمع ابن النديم والقفطي ، وابن أبي أصيبعة وصاحب كشف الظنون على ذلك .

فيقول صاعد الأندلسي في طبقاته « إن أول علم عني به من علوم الفلسفة هو علم المنطق والنجوم ، فأما المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسي . فإنه ترجم كتب أرسطاليس المنطقية الثلاثة ، وهي :

( ١ ) كتاب قاطاغورياس أو المقولات العشر .

( ٢ ) « ناري أرمينياس أو العبارة .

( ٣ ) « أنالو طيقا أو تحليل القياس .

---

(١) رسائل البغاء ص ١١٨ .

وذكر أنه لم يكن ترجم منها إلى وقته غير الكتاب الأول فقط .  
وذكروا مع ذلك أن ابن المقفع ترجم كتابا آخر في المنطق هو  
( المدخل ) المعروف باسم ( إيساغوجي ) تأليف « فورفوروس  
الصورى » .

تلك خلاصة يسيرة لما نسب إلى ابن المقفع من كتب أدبية وعلية  
كثيرة . فعلينا الآن أن نعيد النظر في تلك الكتب ، لنعرف منها  
ما يصح أن نضمن إلى نسبته إلى الرجل وما لا يصح أن نضمن إلى  
نسبته أيضاً .

ولنبداً بكتبه الأدبية . وهنا تلفت النظر إلى أن من آثار ابن المقفع  
ما هو موضع للخلط أو الشك . ومنها ما لم يعرف عن الباحثين أنهم  
شكروا في نسبته إلى الكاتب أو خلطوه بغيره من آثاره إلى اليوم .

وحسبنا في هذا الفصل أن نمر سريعاً على ما كان من هذه الآثار  
موضعا لشك الباحثين ، أو ما كان منها قد اختلط بغيره من آثار هذا  
الكاتب العظيم .

فأما « رسالة الأدب » التي نشرها الحلبي ؟ وهل هي شيء غير  
الأدب الكبير أو اليتيمة ؟

وما هي « اليتيمة في الرسائل » التي ذكرها صاحب الفهرست ؟

وهل هي بعينها اليتيمة التي ذكرها صاحب المنظوم والمنثور ؟

وما هو كتاب « البنسكس » ؟ وما هو كتاب « النسكين » ؟

وهل وجد هذان الكتابان حقاً ؟

سم ماهو كتاب ، التاج في سيرة أنوشروان ، ؟ وهل هو كتاب  
التاج الذى يشير إليه ابن قتيبة ؟ وهل يمكن أن تكون له صلة بكتب  
أخرى سميت بهذا الاسم ؟

وما هو كتاب ، مزدك ، ؟ وما موضوع هذا الكتاب ؟  
تلك مشاكل تعترض الباحث عن آثار ابن المقفع . ولا بد له من أن  
ينتهى فيها إلى رأى قبل كلامه فى موضوع هذه الآثار :

فأما أن الرسالة التى نشرها الحلبي باسم ، كتاب الأدب ، شئ يمكن  
أن يكون غير الأدب الكبير أو اليتيمة فأمر لا يحتاج إلى بحث . . . ولك  
أن تقرأ هذه الرسالة القصيرة فى كتاب رسائل البلغاء ، فستجد أنها  
ليست أكثر من طائفة من الحكم الموجزة المتفرقة التى لاصلة بين  
بعضها وبعض . وأنا أستبعد أن تكون رسالة قائمة بذاتها عنى بإخراجها  
رجل كابن المقفع ، نعلم أن مكتبته وحدة تكاد تميزها ، وذلك حتى فى  
كتابه ، الأدب الصغير ، وهو الكتاب الذى لا يرى فيه القارىء  
أكثر من أنه طائفة من الحكم التى جمعها صاحبها من هنا وهناك . فإن  
القارىء مع هذا وذاك يحس بوجود صلة على الأقل بين كل طائفة من  
هذه الحكم المجموعة فى هذا الكتاب .

وربما كانت هذه الحكم التى أثبتتها الحلبي جزءاً سقط من رسالة  
لابن المقفع لانعرف ماهى ؟ وربما كان ابن المقفع قد ذكر هذه الحكم  
فى رسالة من رسائله على سبيل الاقتباس : وذلك مثل قوله فى الأدب  
الصغير « وسمعت العلماء قالوا لا عقل كالتدبير ، ولا حسب كحسن الخلق ،  
ولا غنى كالرضا ، وليس فى الدنيا مرور يعدل حبة الإخوان . . . »

وهذه الحكم الأخيرة التي قال ابن المقفع إنه اقتبسها من كلام العلماء شبيهة بتلك الحكم التي تحتوى عليها «رسالة الأدب» التي نحن بصددھا الآن. فمن هذه الرسالة: «عمل البر خير صاحب» أحق ما صانہ الرجل دينه، الآف للدينيا مغتر، من ألزم نفسه ذكر الآخرة اشتغل بالعمل، الاعتراف يؤدي إلى التوبة، الاستماع أسلم من القول، كمن الحقد ككمن النار في العود، الوالي من الوزراء بمنزلة الرأس من الأعضاء.. الخ.

ودع عنك رسالة الأدب التي نشرها الحلبي، وانظر معي في صعوبة أخرى تعترضنا في تعرف هذه الآثار المنسوبة إلى ابن المقفع. فستجد أن جزءاً من هذه الصعوبة يأتي من أننا لا نكاد نميز بين كتاب «الأدب الكبير» الذي يعرف عند الكثرة من أدبائنا باسم «الدرة اليتيمة» وبين كتاب «اليتيمة في الرسائل» وهو الذي نُسبه صاحب الفهرست إلى ابن المقفع، وبين كتاب «اليتيمة» الذي أضافه إليه صاحب المنظوم والمثثور. فأى هذه الرسائل جميعها يمكن أن يسمى «اليتيمة» فقط؟ وأيها يمكن أن يسمى «اليتيمة في الرسائل»؟ وأيها بعد هذا وذاك يصح أن يسمى «الأدب الكبير» وهو الذي عرفه ابن النديم باسم «مافراحسيس» وضبطه ابن قتيبة باسم «الآداب الكبيرة» لابن المقفع؟

الواقع أنه على الرغم منا كثيراً أن تقول إن المشتغلين عندنا بالعناية بالآداب العربية وإخراجها للقراء، لا يكادون يكلفون أنفسهم عناء كبيراً في تحقيقها. ولو قد كلفوا أنفسهم شيئاً من العناء، لرفعوا

الشبهة المحيطة بهذه الكتب ، وأراحوا الناس قليلا من متاعب الشك الذى يضطرون إليه فى مثل هذه الأبحاث !

أطلق أدباؤنا على كتاب « الأدب الكبير » اسم « الدرة اليتيمة » ولست أرى وجها لهم فى هذا الإطلاق ، وذلك لأسباب كثيرة منها :

أولا : ما ذكره الباقلانى عرضا فى كتابه « إعجاز القرآن »<sup>(١)</sup> حيث قال : ، وقد ادعى قوم أن ابن المقفع عارض القرآن ، وإنما فزعوا إلى الدرة اليتيمة . وهما كتابان : أحدهما يتضمن حكما منقولة توجد عند حكماء كل أمة مذكورة بالفضل . والآخر فى شيء من الديانات وقد تهوس فيه بما لا يخفى على متأمل .

والناظر إلى كتاب الأدب الكبير لا يرى فيه فصلا أو فصولا عن الديانات .

ثانياً : ما أورده صاحب « كشف الظنون » حيث قال : « الدرة اليتيمة والجوهرة الثمينة لعبد الله ابن المقفع الأديب ؛ وهو كتاب لم يصنف فى فننه مثله . لخصه بعض المتصوفة وسماه « عظة الآل باب وذخيرة الكتاب » ، وهو مرتب على اثنتى عشر فصلا ، ويشتمل على الحقائق والمعاني وأخبار السادة الصالحين ، ولها مختصر آخر يسمى « باليتيمة »<sup>(٢)</sup> .

والقارىء لكتاب الأدب الكبير لا يرى فيه أخباراً عن السادة

(١) ص ٣٥

(٢) ص ٢١٢ ج ٣

الصالحين ، ولا يرى فيه إثنى عشر فصلاً كما يقول صاحب كشف الظنون .

ثالثاً : ملاحظه قبلنا الأستاذ عباس إقبال من أن صاحب الفهرست يذكر أن ابن المقفع كتابين أحدهما « الأدب الكبير » ، والآخر « اليتيمة في الرسائل » ، على أن كلاهما مستقل عن الثاني تمام الاستقلال . وملاحظه الأستاذ من أن ابن قتيبة في كتابه « عيون الأخبار » ، يورد هذين الاسمين في مواضع مختلفة . فيقول أحياناً « قرأت في اليتيمة » ، ويقول أحياناً « قرأت في الأدب الكبير » ، ثم لا يكون ما ينقله عن الأول موجوداً في الثاني .

رابعاً : أنك حين تقابل بين ما جاء في « الأدب الكبير » ، وبين ما ذكره في اليتيمة صاحب « المنظوم والمنثور » ، لا تجد ثم توافقاً في المعنى . فأنت في هذه اليتيمة التي ذكرها ابن طيفور تقرأ ضرباً من الفلسفة التي كان يصنعها ابن المقفع ، ويقسم فيها الزمان إلى أقسام بحسب صلاح الوالى أو فساد ، أو بحسب صلاح الراعى والرعية معاً أو فسادهما ، وهذا ما لا تجده في « الأدب الكبير » ، الذي تعرفه ، وهذا ما لا يمكن أن تقول إنه جزء حذف من « الأدب الكبير » ، أو تدعى أنه يتم فيه فكرة أو معنى .

وإذا كان ما اقتبس من اليتيمة كل من ابن قتيبة وابن طيفور شيئاً مخالفاً في لفظه ومعناه لما تقرأ في « الأدب الكبير » ، ثم إذا كانت اليتيمة نفسها مكتوبة في شئ من الدين أو بعض أخبار الصالحين كما يقول الباقلاني وصاحب كشف الظنون — إذا كان الأمر كذلك



فقيم تسمية الأدب الكبير باسم «الدرة اليتيمة» ؟ وعلى أى نص اعتمد أدباؤنا فى هذه التسمية ؟ وكيف قالوا إن هذه التسمية ليست من عمل الكاتب ، وإنما هى عمل من جاء بعده من الكتاب والأدباء ؟

أظن أن الذى حلمهم على هذه التسمية إنما هو نص وجده بعضهم فى طبقات الأطباء لابن أبى أصديعة وفيه يقول المصنف : ولابن المقفع أيضاً تواليف حسان منها رسالته فى الأدب والسياسة . ومنها رسالته المعروفة باليتيمة فى طاعة السلطان .

إذن فلتتفق منذ الآن على أن الأدب الكبير شيء غير اليتيمة .  
والكن ما عسى أن تكون هذه اليتيمة نفسها بعد ذلك ؟

يقول كاتب أنداسى هو يوسف بن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هـ فى كتابه «جامع بيان العلم وفضله» (١) ما نصه :

«ومن فصل لابن المقفع فى اليتيمة قال : ولعمري إن لقولهم ليس الدين خصومة أصلاً يثبت . وصدقوا ما الدين بخصومة ، ولو كان خصومة لكان موكولا إلى الناس يثبتونه بأرائهم وظنهم ، وكل موكول إلى الناس رهينة ضياع . وما ينقم على أهل البدع إلا أنهم اتخذوا الدين رأياً ، وليس الرأى ثقة ولا حزماً ، ولا يجاوز الرأى منزلة الشك والظن إلا قريباً . ولم يبلغ أن يكون يقيناً ولا ثبوتاً ، ولستم سامعين أحداً يقول لأمر قد استيقنه وعلمه : أرى أنه كذا»

---

(١) طبعة القاهرة عام ١٣٤٦ ج ٢ ص ٣٣ كما يستفاد ذلك من بعض تعليقات نشرها أستاذنا فالينو فى عدد من أعداد الـ Rivista

وكذا . فلا أجد أحداً أشد استخفافاً بدينه ممن اتخذ رأيه ورأى الرجال ديناً مفروضاً .

وأنت ترى من هذه العبارة أن كتاب اليتيمة الذى يشير إليه هذا الكاتب الانداسى يتحدث عن الدين ، ويتحدث عنه من حيث هو فكرة لا ينبغي أن تكون موضعاً لخصومة أو شك أو ظنون . ومثل هذه العبارة نظير في كتاب الأدب الصغير لابن المقفع وذلك في قوله : « إن الدين يسلم بالإيمان . وإن الرأى يثبت بالخصومة . فن جعل الدين خصومة جعل الدين رأياً فقد صار شارعا . ومن كان هو يشرع لنفسه الدين فلا دين له . وقد يشبهه الدين والرأى في أما كن لولا تشابههما لم يحتاجا إلى الفصل . »

ولسنا نستطيع مع هذا أن نقول إن اليتيمة هي كتاب الأدب الصغير بدلا من « الكبير » ، لأن عبارة أو عبارات ليست كافية لأن نحكم على مقالة أو مقالات . وحسبنا هنا أن نقول إن كتاب اليتيمة يمكن أن يكون موضوعه كلاما في الأديان . وأن هذا الكتاب ربما كان هو اليتيمة التى أشار إليها كل من الباقلانى وابن طيفور وابن النديم وصاحب كشف الظنون . ومن يدري لعل من الباحثين من يستطيع أن يعثر بعد على هذا الكتاب ؟

\* \* \*

وأما الكتابان اللذان نسبهما المسعودى إلى ابن المقفع وهما كتاب « البنسكش » ، وكتاب « النسكين » ، فيرجح بعض الباحثين أن المسعودى ربما لم يوفق إلى قراءة الاسمين قراءة صحيحة .

ويزعم الأستاذ بلوشيه Blochet أن هذين الاسمين علم على كتاب واحد ، ويزعم كذلك أنهما تحريف للكلمة ( البندهش ) - ويقول - إنه هذه الكلمة الأخيرة هي عنوان الكتاب (١) .

والأستاذ «ماركوارت» رأى في كتاب البنكش فيقول إن صحته كتاب «اليكر» ومعنى هذه الكلمة في الفارسية «القتال» . وله رأى في كتاب النسكين فيقول إن صحته كتاب «السكيران» . أو رؤساء الساكين نسبة إلى «سكا» وهم قوم قيل إنهم كانوا يعيشون في شرق إيران - باقرب من تركستان الحالية .

أما أنا فلم أطلع بعد على هذا الكتاب ، ولا أستطيع أن أدلى فيه برأى ما ، وإن كنت لا أدري لماذا أميل إلى رأى «ماركوارت» دون رأى الباحث الأول «بلوشيه» .

\* \* \*

وأما كتاب التاج الذى نسبه إلى ابن المقفع صاحب الفهرست ، فيظهر أن موضوعه كان تاريخياً أكثر منه أدبياً أو سياسياً . يد لنا على

(١) علق الأستاذ عباس إقبال على هذا بقوله «ويظهر لنا أن هذا الحُدس الذى ذهب اليه بلوشيه له نصيب من الصحة» . إذ أن الوصف الذى ذكره المسعودى لكتاب تاريخ القرى المشر إليه يوشك أن يتفق تماماً ومتن النسخة القهوية لكتاب «بندهش» ثم إننا نجد في تاريخ سيستان - وهو مكتوب باللغة الفارسية - ذكر لهذا الكتاب المسمى بالبندهش . بل نجد أيضاً أن المؤرخ نقل في تاريخه المذكور شيئاً من هذا الكتاب الذى وجدنا اسمه هكذا «كتاب ابن دهش كبركان» . والأقرب إلى اليقين أن اسمه هكذا «كتاب ابن دهش كبركان» . وإنما كان من النسخ الذين لهم علم به والمرجح بعد هذا أن مؤلف تاريخ سيستان إما أنه كانت في يده نسخة عربية من هذا الكتاب . وأما أنه وجد له ذكر في كتب أخرى - انظر رسالة إقبال صفحة ٦٥ (١٠٢ - ابن المقفع)

ذلك أن عنوانه كما ذكر في الفهرست هو « التاج في سيرة أنو شروان »  
ولقد فقد هذا الكتاب ، ويظهر أن الكثيرين شغفوا باسمه بعد  
موت صاحبه ، فاستعاروا هذا الاسم لكثير من مصنفاتهم . ولهذا  
والكثرة ما يرد في بعض الكتب من العبارات التي يقول مؤلفوها  
إنها اقتبست من كتاب بهذا الاسم — لاتعجب من أن يختلط الأمر  
علينا كذلك بعض الشيء ، فلا نعرف أى هذه الكتب جميعها يصح  
أن نقول إنه كتاب التاج لابن المقفع ؟ وبعبارة أخرى : هل يصح  
أن يكون كتاب التاج الذي نسب إلى ابن المقفع هو الكتاب الذي  
نسبه المرحوم أحمد زكي باشا منذ سنوات إلى الجاحظ ؟ أو هو  
الكتاب الذي اقتبس منه صاحب عيون الأخبار ؟ أو هو كتاب  
مغاير لهذه المصنفات كلها ؟ تلك شكوك يثيرها البحث حول هذا  
الكتاب حين يريد الباحث نفسه أن يصل إلى رأى فيه .

أما الفرض الأول وهو أن ابن المقفع يصح أن يكون صاحب  
كتاب التاج الذي نسبه المرحوم زكي باشا إلى الجاحظ ، فلا مبرر له ،  
لأننا نرجح أن موضوع الكتاب الذي نسب إلى ابن المقفع تاريخي  
لا أدبي . بل ربما كتب أكثره في تاريخ ملك واحد من ملوك الفرس  
كما قد يدانا عليه اسمه الذي ذكره صاحب الفهرست .

ومع ذلك فنحن لا نوافق المرحوم زكي باشا على نسبة الكتاب  
إلى الجاحظ . ونميل إلى موافقة المسعودي في نسبة الكتاب إلى رجل  
آخر معاصر للجاحظ هو محمد بن الحرث التغلبي ، الذي يقال إنه

هدى كتابه هذا إلى الوزير ، الفتح بن خاقان (١) .

وسواء أكان الكتاب للحرث التغلبي أم لغيره ، فالذى يهناها هو أنه ليس لابن المقفع ، رغم أني أرجح كل الترجيح أن مؤلفه رجع في تأليفه إلى مصادر عدة ليس شك في أن ، ابن المقفع واحد منها .

ويقول المستشرق أينوسترانسيف حين عرض لذكر هذا الكتاب « ولقد يكون من المحتمل أن ترجمة ابن المقفع لم تكن أولى التراجم العربية لهذا الكتاب الفارسي . فنحن نصادف عنواناً كهذا قد اتخذ بعض التراجم كتاب آخرون عاشوا حول ذلك العصر أيضاً . ومن هؤلاء مثلاً « أبو عبيدة » (٢) وأبو عبيدة هذا هو صاحب كتاب التاج والديباج ، كما يذكر ذلك القفطي وابن خلكان ، ثم هو المتوفى بين سنتي ٢٠٧ و ٢١٣ للهجرة .

ولقد قام البارون روزن Rosen بإحصاء العبارات التي وردت في الجزء الأول من عيون الأخبار ، وهي العبارات التي يقول عنها المؤلف إنها من كتاب التاج ، فوجد أنها ثمان . وراجعت بنفسى تلك العبارات (٣) : فإذا واحدة منها تنسب إلى بعض الملوك ، سيقط مساق الأمثال . واثنتان بعدها منسوبتان إلى ابرويز . يعط فيهما ولده وهو في حبسه ، ورابعة في استشارة الملك لوزرائه وطريقة ذلك . ومن

(١) انظر مروج الذهب للمسعودي .

(٢) التأثير الإيراني في الأدب الاسلامي ص ٦٧ .

(٣) عيون الأخبار ج ١ ص ٥ - ١١ - ١٤ - ٢٧ - ٤٥ - ٥٩ - ٨٤ - ٩٦

الأربع الباقية بعد ذلك ، ثلاث عبارات ينصح الملك في إحداها كاتبه ، وفي الأخرى حاجبه ، وفي الثالثة خازنه على بيت المال . وأما العبارة الثامنة فنسوبة إلى بعض الكتاب يحمد فيها الله الذي جعله متصلاً بالملوك ، ورفع مكاتبه بهم وأدخله في ظلهم .

وأنت ترى معي أن ليس لتلك العبارات كلها كبير صلة بكسرى أنوشروان . ومن أجل هذا كان من العسير علينا أن نقطع بأن التاج الذي أشار إليه ابن قتيبة هو بعينه ، التاج في سيرة أنوشروان ، الذي ذال المؤرخون إن ابن المقفع ترجمه من الفهلوية إلى العربية ، ثم ضاعت الترجمة نفسها مع ما ضاع من آثار هذا الرجل العبقري .

أما كتاب « مزدك » فقد نسب في الفهرست إلى ابن المقفع . وقيل إن أبان بن عبد الحميد اللاحق نظمها كما نظم كتاب « كيلة ودمنة » . ثم لا يكاد الباحثون يعلمون عنه فوق ذلك شيئاً . ومن أجل ذلك آثرت أن أشير إليه فيما أشير إليه من الآثار التي يمكن أن تكون موضعاً للشك . ولست أدري علام اعتمد العلامة « نولدكه » — كما نقل عنه ذلك الأستاذ براون في كتابه « تاريخ الأدب الفارسي » — حين قال الأول « إنه كتاب أدب وضع للتسلية ويعتبر بمصاف كيلة ودمنة ولا تضر قراءته مسلماً » (١) .

لست أدري — في الحق — كيف قال هذان العالمان الكبيران ذلك . وإلى أي شيء استندا في هذا القول . والكتاب نفسه مفقود ، ولم يكذب يشير إليه مصدر من المصادر القديمة عدا الفهرست .

(١) رسالة ابن المقفع لحليل بك مردم ص ٦١ .

وغاية القول عندى فى هذا الكتاب أن اسمه قد يدل عليه . ومن يدرى لعل ابن المقفع كتبه فى الفترة التى كان يستعرض فيها الأديان ديناً ديناً ، وهو بسبيله — كما ذكرت ذلك من قبل — إلى البحث فى هذه المشكلة الهامة التى شغلتته وهى مشكلة « حرية الإرادة » .

فهل صحيح أن الإنسان يعتبر حراً فى إرادته فهو مسئول حقاً عن هذه الأفعال التى تصدر عنه ، وهو يختار بنفسه ولنفسه هذه الأفعال ولا يختارها الله له ؟

يظهر أن ابن المقفع كان يلقى على نفسه حيناً بعد حين مثل هذا السؤال . ويظهر أنه كان حريصاً فى هذه الفترة على أن يسجل نزاعاته تسجيلاً دقيقاً يستفيد منه فى الوصول إلى حل واضح لهذه المشكلة التى أثارها على هذا المثال .

ومن يدرى لعله ابتدأ بالإسلام وهو دين الدولة فعرضه على عقله وكتب فى فضائله ؟ ثم نظر فى المزدكية وهى دين آبائه وأجداده فكتب مثل هذا الكتاب الذى ساقنا مرة أخرى إلى الكلام فى الزندقة ومن يدرى لعله بعد ذلك لم يشأ أن يقنع بجواب عن هذه المسألة فى هاتين الديانتين ، وانتهى به الأمر إلى أن كتب « فى المانوية » . فجاءت كتابته فى هذه الديانة دالة على ارتياحه لآيها ، وظفره فيها بالجواب الذى أراد ؟

ولا تعجب من أن تمر بالرجل كل هذه الأطوار فهو القائل فى كتابه الأدب الصغير « لا يثبت دين المرء على حال واحدة أبداً ، ولكنه لا يزال إما زائداً وإما ناقصاً » ، ثم هو القائل فى نفس

الكتاب ، وقد أتعبه الشك وأضناه العذاب ، المؤمن بشيء من الأشياء وإن كان سحراً خيراً من لا يؤمن بشيء ولا يرجو معاداً .  
فما أقرب الشبه بين ابن المقفع في هذا الكلام وبين أحد فلاسفة الإسلام ، وكان ممن يصطنعون الشك في تفكيرهم وفلسفتهم ، حتى كاد الشك أن يضلهم ويذهب بعقولهم ، فصاح في نفسه قائلاً : اللهم إيماناً كإيمان العجائز ، !

\* \* \*

بقي لنا أن نأتى على كلمة أخيرة في الفصل نقف فيها — من بعد — على كتب الرجل العلوية . وهي كتبه التي قيل إنه ترجمها في علم المنطق عن أرسطو وفورفورديوس وأنت تعلم أن الفرس القدماء نهضوا بترجمة منطق أرسطو من اليونانية إلى الفهلوية . وأنت تعلم أن ابن المقفع هو الذي قيل إنه ترجمها من الفهلوية إلى اللسان العربي .  
واكن ما ظنك في أن البحث الحديث ينكر على الرجل هذه النسبة . وأنه ينكر ذلك من وجهين : فهو ينكر أن كتب المنطق ترجمت من الفهلوية إلى العربية ، وإنما يذهب إلى أنها ترجمت من السريانية إلى العربية . وهو ينكر أن يكون ابن المقفع نفسه مترجماً لهذه الكتب ، ويقول إن الذي ترجمها إنما هو ولد ابن المقفع . وهو محمد بن عبد الله .

وصاحب هذا الرأي هو صديقتنا الأستاذة بول كراوس<sup>(١)</sup> ويوافقه عليه إلا في بعض تفاصيل — أستاذنا نلليو .

(١) انظر المجلد الرابع عشر سنة ١٩٣٢ من ص ١ — ٢٠ بمجلة المستشرقين Riuista — وانظر تعليقات أستاذنا نلليو على مقال كراوس بالعدد التالي .



وقد ذهب الأستاذ كراوس إلى أن كتب المنطق ترجمت في الإسلام من السريانية لا الفهلوية ، وشأنها في ذلك شأن الكتب اليونانية كلها أو أكثرها ، والسريانيون هم الذين كانوا دائماً حلقة الاتصال بين العرب واليونان ، بما ترجموا للعرب من كتب يونانية كثيرة ، وكان يعينهم على ترجمتها قدم عهدهم بهذه اللغة ، منذ كانوا يهبطون إقليم العراق في العصور التي سبقت الإسلام .

ويسوق الأستاذ كراوس بعد ذلك دليلاً على قضيته من أسلوب الترجمة نفسها . وليس شك أن الفرق عظيم في الأسلوب بين ترجمة عربية أخذت عن الفهلوية ، وبين ترجمة عربية كذلك أخذت عن السريانية . وإدراك هذا الفرق العظيم سهل على المتصلين دائماً بهذه التراجم على اختلاف أصولها ، وقد شرح كراوس بعد ذلك طائفة من الالفاظ التي وجدها في الترجمة العربية ، ووصل إلى أن وجود هذه الالفاظ لابد أن يكون دليلاً على أن الأصل الذي أخذت منه الترجمة سرياني لا فهلوي .

ولا أستطيع أن أنهض هنا بمناقشة رأي كراوس لأنني — الأسف — لا أعرف السريانية ولا الفهلوية ، فأنا مضطر إلى أن أقف بك عند هذا الحد .

تلك آثار الرجل التي كانت موضعاً للشك أو الخلط . قد ألمنا بها إلماماً سريعاً ، وليست أطمع في أن يكون مفيداً على النحو الذي

كنت تحب . فهي كلها آثار مفقودة ربما كشف البحث عنها واستفاد العلم بها يوماً ما .

ولكن لا يفوتنا ونحن في نهاية طريقنا إلى تحقيق آثار هذا الكاتب أن نذكر — مع الأسف — أننا لم نصل بعد إلى معرفة آثاره ، وأنه لا ينبغي أن نزع لانفسنا أننا قد أحصينا كل هذه الآثار !

والمثل من هذه الآثار التي لم نذكرها كتاباً لابن المقفع اسمه «توزيع الدنيا» . قيل إن الكرديزي ذكره في كتابه «زين الأخبار» (١) ولم يتح لي أن أظفر بهذا الكتاب ، ولكن يظهر أن مؤلفه لم يفعل أكثر من أن أشار إلى أثر من آثار ابن المقفع بهذا الاسم .

ولأنك لتقرأ في كتاب «البدء والتاريخ» لأبي زاید أحمد بن سهل البلخي ، أنه يقول :

«وذكر ابن المقفع أن بادية الحجاز كانت في الزمان الأول كلها ضياعاً ، وقرى ومساكن ، وعميونا جارية ، وأنهاراً مطردة ، ثم صارت بعد ذلك بجزراً طافياً ، تجري فيه السفن ، ثم صارت قفراً يابساً ، ولا يدري كيف اختلف عليها الأحوال ، ولا لم تختلف إلا الله تعالى» (٢) .

ومن يدري لعل من الباحثين بعد من يحقق الصلة بين هذه العبارة

---

(١) انظر كتاب زين الأخبار ص ٤ ، وهو الكتاب الذي نشره محمد ناظم . وكراوس هو الذي أخبرني أنه رآه .

(٢) انظر كتاب البدء والتاريخ لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي نشرة دورانت Huart الجزء الثاني ص ١٥٠ .

الجغرافية وبين كتاب ابن المقفع ، في توزيع الدنيا ، — ولعله أن يصل بعد إلى أن هذا الكتاب المذكور يصح أن يكون مؤلفه قد وضعه في علم الجغرافيا ، وليكن على النحو الذي كان يفهم الفرس به هذا العلم في ذلك الوقت . ١

\* \* \*

وأحب قبل أن أترك هذا الفصل أن نسأل : هل كان لابن المقفع شعر ؟

وقد أجاب الجاحظ عن ذلك فقال ، وكان عبد الحميد الأكبر وابن المقفع مع بلاغة أقلامهما وأستهما لا يستطيعان الشعر إلا ما لا يذكر مثله . وقيل لابن المقفع في ذلك فقال : الذي أرضاه لا يجيئني ، والذي يجيئني لا أرضاه ، (١) .

والحق أن مثل ابن المقفع لم يكن يحفل بالشعر ، وما كان ينبغي له أن يحفل بقوله . فالشعر لا يتفق وعقله الكبير الذي كان على سعته يوشك أن يضيق بما فيه . وما للرجل وللشعر ؟ وهو إنما يتوفر على هذا العمل الذي استأثر بكل وقته وجهده — وهو النقل من الفارسية القديمة حيناً ، والتأليف باللغة العربية التي تعلمها حيناً آخر ؟ ومن ثم غلبت عليه الكتابة — وهي فن يعتمد على العقل والمنطق أكثر من اعتماده على الشعور والعاطفة .

روى أبو تمام الطائي في ديوانه الحماسة أن ابن المقفع روى صديقه يحيى بن زياد الحارثي بهذه الأبيات :

(١) البيات والتبيين ج ١ ص ١٥١ طبعة السندون

رزئنا أبا عمرو ولاحي مثله      فله ريب الحادثات بمن تقع  
فإن تك قد فارقتنا وتركتنا      ذوى خلة ما في انسداد لها طمع  
فقد جرح نفعاً فقدنا لك أنسا      أمنعاً على كل الرزايا من الجزع  
قال الأخفش : « والصحيح أنه رثى بها ابن أبي العوجاء » . وقال  
ثعلب : « والبیت الآخر يدل على مذهبهم في أن الخير ممزوج بالشر ،  
والشر ممزوج بالخير » .

وعندى أنه ليس هناك ما يبرر قول ثعلب . فليس هذا المعنى غريباً  
في الشعر العربي . ومن يدرى أهل ابن المقفع أخذه من قول الشاعر :  
وقد عزى ربيعة أن يرمأ      عليها مثل يومك لن يعودا  
وروى له الراغب الأصبهاني في كتابه المحاضرات قوله في الشراب :  
سأشرب ما شربت على طعامي      ثلاثاً ثم أتركه صحيحاً  
فلست بفارق منه أنا ما      ولست براكب منه قبيحاً  
وفي كتاب ( المحاسن والأضداد ) أن ابن المقفع قال :

مننت على قومي فابعدوا عداوة      فقلت لهم كفوا العداوة والشكر  
وهذا كله عدا البيتين اللذين قالهما اسفيان حين هم بقتله على تلك  
الصورة الخيفة التي أشرت إليها من قبل .  
وسواء أصححت نسبة هذا الشعر للرجل أم لم تصح ، فإن هذا الشعر  
لقلته وتفاهته لم يكن يستحق عنايتنا في قليل أو كثير .  
فلندع شعره قل أو كثير ، ولننظر في آثاره الكتابية ونطيل النظر ،  
فهى وحدها الخليفة منا بالنظر والتفكير .

## الفصل الثاني

### بعض آثار ابن المقفع

- ١ - الأدبان الكبير والصغير  
٢ - رسالة الصحابة  
٣ - كتاب تفسر  
٤ - الحدايتامه  
٥ - الاين نامه

مر بك في هذا البحث ذكر هذه الكتب جميعها في غير موضع .  
ونريد هنا أن نعرض لكل واحد من هذه الكتب على عجل . ونريد  
أن ننظر إليه من حيث هو أثر أدبي أو علمي فحسب . وأنت ترى أن  
من هذه الكتب المذكورة ما لم يزل في أيدينا . وأن منها ما قد ضاع  
فلا نستطيع أن نصل إليه . وأن منها ما لم نكده نسمع به إلا في  
المصادر التي أخذف عنه . فليكن حديثنا عن هذه الكتب المذكورة  
بهذا الترتيب المذكور .

#### الأدبان الكبير والصغير :

ويظهر أن كلمتي « الكبير والصغير » وصفان الأدب ، وأنهما  
لا تدلان على شيء أكثر من ذلك . كما يظهر أن كلمة « الأدب » هنا هي  
إلى معنى التهذيب الخلقي أقرب منها إلى المعنى الذي نفهمه من كلمة  
« الأدب » في الوقت الحاضر ، أو المعنى الذي كان يفهمه العباسيون  
من هذه الكلمة أيضاً في القرن الثالث . وعلى الذين يبحثون في تطور

كلمة ، الأدب ، ألا يفوتهم الوقوف طويلاً عند الأدباء الكبير والصغير  
لابن المقفع . فإنهما يلتقيان ضوءاً على معنى الأدب في نهاية العصر  
الأموي وبداية العصر العباسي .

والمتبع لأطوار كلمة ، الأدب ، منذ ظهورها يعرف أنها لم تكن  
تدل في أول أمرها إلا معنى التهذيب الخلق والريضة النفسية . قال  
صلى الله عليه وسلم : أدبني ربّي فأحسن تأديبي . وأثر عن شاعر من  
شعراء الإسلام : هو سالم بن وابصة ، أنه قال :

إذا شئت أن تدعى كريماً مكرماً  
وأديباً ، ظريفاً عاقلاً ماجداً حراً  
إذا ما أنت من صاحب لك زلة  
فكن أنت محتالاً لرلته عذراً

ثم في العصر الأموي استعملت هذه الكلمة في معنى التعليم —  
لكن على النحو الذي كان معروفاً إذ ذاك من رواية الأخبار والأشعار  
وأحاديث الأولين وسيرة الأبطال وما إلى ذلك ، وكان من عادة الخلفاء  
والولاة في العصر الأموي أن يشخصوا الأئمة من الرواة والعلماء  
لتأديب أولادهم . وكان ابن المقفع نفسه — كما عرفت ذلك من قبل —  
أحد هؤلاء المعلمين الذين نهضوا لتأديب أولاد الأمراء . وكان الناس  
يقولون : أدّب فلان فلاناً ، فيفهمون منه ، علمه الأدب ، وهذا هو  
النوع من العلم الذي كان شائعاً إذ ذاك — أو هو هذا النوع من الحياة  
التي تمتاز بحسن الخلق ورقة الشئائل وحلو الصفات .

ويظهر أن هذا المعنى الأخير هو الذي فهمه ابن المقفع من كلمة

الأدب وهو الذى وضع من أجله الأدبين اللذين نشرهما الآن .

وآية ذلك أنهما يتناولان أموراً أخلاقية فى جوهرها ، بل آية ذلك أن ابن المقفع يظهر فيهما كأنه معلم أخلاق ، يشرح هذه الأخلاق فى كتبه شرحاً يعتمد على العقل أكثر من اعتماد على الدين . فمن قوله فى الأدب الصغير : « فعلى العاقل أن يعلم أن الناس مشتركون مستوون فى الحب لما يوافق ، والبغض لما يؤذى ، وأن هذه منزلة اتفق عليها الحقى والأكياس » .

ومعنى ذلك أن الخلق فى رأيه أمر يتصل بالعقل قبل كل شيء . والعقل يميز بين الحسن والقبيح ، يعرفهما بطبيعته ولو لم يدل عليهما شرع أو فضيلة أو أخلاق .

ثم آية ذلك أيضاً أنهما — أى الأدبين الكبير والصغير — يتناولان أموراً تاريخية أو كالتاريخية . بل إن ابن المقفع فيهما يتحدثى المثل الفارسى ، ينقله إلى المسلمين خيراً مما أخذه من الفرس الأقدمين . وهو فى نقله هذا المثل يظهر بمظهر الرجل السياسى المحنك ، يحتمل لحاجته احتيالا لطيفاً يدل على ذكائه وفطنته !

وفى رأى الكثيرين من الباحثين أن الأدبين الكبير والصغير ، يمكن أن يكونا مصدرين من المصادر الهامة التى نعرف منها شيئا عن السياسة الداخلية للدولة الساسانية . وفى رأيهم كذلك أننا نستطيع فى سهولة أن نقرنهما إلى كتابى « سياسة نامه » و « كايوس نامه » ، وما إليهما من كتب الفرس .

فأما إن الأثر الساسانى واضح فى الأدبين الكبير والصغير ، فأمر

لا يحتاج إلى برهان ، فهما يوضحان لنا بجلاء هذا العقل الفارسي المتحضر ، أو العقل الفارسي الذي استأثرت السياسة بأعظم حظ من تفكيره وعنايته .

وهما — أى الأدبان — يمثلان لنا كذلك حالة البلاط الساساني — وقد كان على كل رجل في هذا البلاط أن يتملق السلطان ويحذره ، وأن يرضى كبريائه ويعظمه ، وأن يلين في كلامه لمن على شاكلته من رجال البلاط ، وأن يكون مع هذا كله يقظا لأعمالهم وحركاتهم ، دقيق التقدير لنتائج هذه الأعمال والحركات !

ولكن هل كان ابن المقفع في الأدبين ناقلا ومترجما أو كان واضعا ومؤلفا ؟

يقول في مقدمة الأدب الصغير . وقد وضعت في هذا الكتاب من كلام الناس المحفوظ حروفا ، فيها عون على عمارة القلوب وصقالها ، وتجيئة أبصارها ، وإحياء للتفكير ، وإقامة للتدبير ، ودليل على محامد الأمور ، ومكارم الأخلاق .

فهو هنا يصرح بأنه لم يفعل أكثر من أنه جمع مازق له من كلام الناس المحفوظ .

ويقول في الأدب الكبير إنه : « لم يجد الأولين غادروا شيئا ، يجد واصف بليغ في صفته له مقالا لم يسبقوه إليه . . . وقد بقيت أشياء من لطائف الأمور ، فيها موضع لصغار الفطن ، مشتقة من جسام حكم الأولين وقولهم . ومن ذلك بعض ما أنا كاتب في كتابي هذا من أبواب الأدب التي يحتاج إليها الناس . »



وكأنه في هذه العبارة الأخرى يقول إن الأول لم يترك الآخر شيئاً . أو أنه قد ترك له أشياء دقيقة ، هي تلك التي يشرحها الكاتب للناس .

والذي نميل إليه — هو أن ابن المقفع في كتابيه الأدبيين ، كان ناقلاً مؤلفاً معاً . فهو ناقل لأنه كان حريصاً على أن يكثر من حكم الفرس وأمثالهم ، حتى يملأ أذهان الناس بهذه الحكم والأمثال .

يقول مرة : « احفظ قول الحكيم الذي قال » ، ويقول في أخرى : « وسمعت العلماء قالوا » ، ويقول في مرات كثيرة « وكان يقال » وهكذا ..

وهو مؤلف لأنه كان يعمل عقله فيما ينقله ، وكان له فيما ينقله غرض يرمى إليه دائماً ، ولو لم يكن هذا النقل نفسه منظرًا كما يبدو أحياناً للفقراء .

أما الأدب الصغير وحده فقسمان : مقدمة وموضوع :

فأما المقدمة فيذكر الكاتب فيها حاجة العقل إلى الأدب ، وتأثير هذا الأدب في إنماء العقل فيقول ، ويحسن التعبير فيما يقول : « فكما أن الحبة في الأرض لا تقدر على أن تخلع بيسها ، وتظهر قوتها ، وتطلع فوق الأرض بزهرتها ونضرتها ، إلا بمعونة الماء الذي يغور إليها في مستودعها ، فيذهب عنها أذى اليبس والموت ، ويحدث لها ياذن الله القوة والحياة ، فكذلك سليقة العقل مكنونة في مغرزاها من القلب ، لا قوة لها ، ولا منفعة عندها ، حتى يعتملها الأدب الذي هو نماؤها وحياتها ولقاحها » .

ثم قال : « إن الناس لا يبتدعون هذا الأدب لأنهم يروونه ويحكونه

فإن أحدهم، وإن أحسن وأبلغ ، ليس زائداً على أن يكون كصاحب  
فصوص ، وجد ياقوتا وزبرجدا ومرجانا ، فنظمه قلائد وسموطا  
وأكاليل ، ووضع كل فص موضعه ، وجمع إلى كل لون شبهه ، مما  
يزيده بذلك حسنا ، . فالأدياء بهذا — في نظره — ليسوا أكثر من  
صاغة الذهب والفضة ، صنعوا فيها ما يعجب الناس من الخلق والآنية .  
وكأنهم وجدوا ثمرات أخرجهما الله طيبة ، وسلكوا سبلا جعلها الله  
ذلا ، فصار ذلك شفاء وطعاما وشرابا منسوباً إليهما ، المذكوراً به  
أمرها وصنعها ، .

ثم ذكر الكاتب أن العقل لا يمكنه أن يستفيد من الأدب الذي  
يتغدى به إلا بستة أشياء :

أولها : إثارة الأدب بالحب على كل شيء سواه .

وثانيها : مبالغة في طلب الأدب مدفوعاً بهذا الإثارة

وثالثها : تثبيتك في تخير الأدب ( فكم من طالب رشد وجده  
والقى معاً ، فاصطفى منهما الذي منه هرب ، وألقى الذي إياه سعى .  
ورابعها : ثقتك بأن الذي استقر عليه رأيك سيعود عليك بالخير  
والنفع .

وخامسها : حفظ لهذا الذي وقع عليه اختيارك ، لأن الإنسان  
موكل به الغفلة والنسيان .

د وآخرها ، وضعك هذا كله موضعه اللائق به .

ثم قال الكاتب د وبنا إلى هذا كله حاجة شديدة . . واسنا إلى  
ما يمسك أرواقنا من الطعام والمشرب ، بأحوج منا إلى ما يثبت عقولنا

من الأدب ، الذى به تفاوت العقول . وليس غذاء الطعام بأسرع  
 فى نبات الجسد من غذاء الأدب فى نبات العقل ،  
 ثم ذكر الكاتب بعد ذلك قوله ، وقد وضعت فى هذا الكتاب  
 من كلام الناس المحفوظ الخ ، . وإلى هنا أرى مقدمة الكتاب تنتهى ،  
 وأن موضوع الكتاب يبتدى .

فأما موضوع الكتاب فهو هذا الكلام الذى قال ابن المقفع إنه  
 محفوظ ، واعتذر لك فى مقدمته عن ذلك بقوله ، ومن أخذ كلاماً  
 حسناً عن غيره ، فتكلم به فى موضوعه على وجهه ، فلا يرين عيبه فى  
 ذلك ضوؤة . فإنه من أعين على حفظ قول المصيبين وهدى للاتباع  
 بالصالحين ، ووفقى الأخذ عن الحكماء — ولا عليه ألا يزداد — فقد  
 بلغ الغاية ، وايس بناقصه فى رأيه . . . ألا يكون هو استحدث ذلك  
 وسبق إليه .

ثم يأخذ الكاتب فى سوق الحكم والأمثال التى يريد أن يسونها .  
 وهنا لا يأخذ نفسه بأحكام الصلة بين هذه الحكم والأمثال . حسب  
 الكاتب بعد هذا أن يضيع — على حد قوله — مرجانه إلى ج ب  
 يا قوۃ ١ و زبرجدة إلى جانب اولوۃ ١ وأن يتألف له من ذلك أسطر  
 وعقود ، فسمط من حكم تتعلق بالصديق ، وسمط من حكم تتعلق  
 بالسلطان . وعقد من فكر تتعلق بالاخلاق ، وآخر من كلمات فى  
 محاسبة النفس وهكذا . . ١

وهو بين هذا كله ينتقل بك من حكمة فارسية إلى أخرى تونسية  
 أن تكون يونانية ، إلى ثالثة عليها مسحة إسلامية ، إلى رابعة ليست

شيئاً أكثر من كونها خلاصة لتجربة نفسية ، أو دينية أو ميسايسه  
أو اجتماعية ، أو اقتصادية وهكذا !

وأما الأدب الكبير — وهو ماسماه صاحب الفهرست باسم  
« مافر حيس » — فقد ذهب الأستاذان هوفان Hoffmann وجوستي  
Justi إلى أن اسمه محرف عن « مفر اجوشناس » (١) وهو كتاب  
بالمعنى الصحيح ، فله وحدة ، وله موضوع . والموضوع هنا — كما عرفت  
ذلك من قبل — منقسم إلى قسمين : كتب أحدهما في علاقة الراعي  
بالرعية ، وكتب الآخر في علاقة الرعية بعضها ببعض . وتحدث الكاتب  
فيهما إلى الناس ، متأثراً إذ ذاك بنظره إلى المثل الأعلى . فشاء حديثه  
مثالاً في فكرته ، ليس له نصيب من الواقع الذي نشهده . فكأنه كان  
بذلك يدعو الخلفاء والولاة والناس في عصره إلى احتذاء هذا المثل  
وقد شرحنا هذا كله عند كلامنا عن فكرة ابن المقفع في المثل الأعلى  
فليست ، بنا حاجة هنا إلى إعادة هذا الكلام .

ثم قد يكون في الأديين معاً أثر للثقافة اليونانية ، وقد يكون فيهما  
معاً مسحة إسلامية . وهذا كله إلى جانب الثقافة الفارسية الغالبة عليهما .

---

(١) عاونني زميلي الفاضل الأستاذ ابراهيم أمين في شرح هذه الكلمة التي أتت  
على كتاب الأدب الكبير . فوصلنا إلى أنها بدني أن تكون مؤداة من الكلمات :  
« مه » بمعنى عظيم أو كبير « مرج » : بمعنى سمو أو علو ، « شفاو » :  
بمعنى الشرح أو تفهم .

ويكون المعنى الاجال لهذه الكلمات شيئاً قريباً من قولنا « الكتب الكبير في  
المدارف العالية » .

وأرجو أن نكون قد وقعنا في هذا التخريج .

يدلك على المسحة الإسلامية قوله ، وأعدل السير أن تقيس الناس بنفسك ، فلا تأتى إليهم إلا ما ترضى أن يؤتى إليك ، ، فربما كان ذلك قريبا من الحديث المشهور ، أحب لنفسك ما تحب لغيرك . واكرهه ما تكره لها ، ويدلك على النزعة اليونانية قوله ، ومن العلم أن تعلم أنك لا تعلم ما لا تعلم ، فهو يذكر القارىء بمذهب سقراط ، وطريقته في تعليم الناس . وقوله : « إن العاقل ينظر فيما يؤذيه ، وفيما يسره . فيعلم أن أحق ذلك بالطلب — إن كان مما يحب ، وأحقه بالانقاء — إن كان مما يكره ، أطوله وأدومه وأبقاه ، فإذا قد أبصر ، فضل الآخرة على الدنيا . وفضل سرور المروءة على لذة الهوى ، وفضل الرأى الجامع العام — الذى تصلح به الأنفس والأعقاب — على حاضر الرأى الذى يستمتع به قليلا ثم يضمحل ، وفضل الأكلات على الأكلة . والساعات على الساعة ، فإنك تلح في ثنايا هذا رأى أبيقور ، وهو أنه يجب أن يراعى في تفضيل لذة على لذة — الشدة والمدة . وتفضيل اللذائد العقلية والروحية على اللذائد البدنية ، وهكذا ، (١) .

ولا أريد قبل أن أترك الكلام على الأدب الكبير أن أكتف شعورى نحو كتاب قرأته — واست أدري لماذا أميل إلى أنه أثر من آثار ابن المقفع . بل إنى كنت أضفته إلى الرجل بالفعل — يوم تم لى كتابة هذا البحث لأول مرة منذ خمسة أعوام !

هذا الكتاب هو « عهد أردشير » . تجده مكتوبا فى الجزء الأول من « تجارب الأمم » لابن مسكويه . وهو يشغل نحواً من ثمان وعشرين

صفحة من صفحات هذا الجزء (١) ثم لا يذكر ابن مسكويه ولا غيره  
التورخين فيما أعلم - مؤلفا أو مترجما لهذا الكتاب .

والذى يسترعى انتباهك من هذا العهد ، هو هذه العبارات التى  
تظن - ويكون لك عذر فى هذا الظن - أنها صادرة من نفس القلم الذى  
كتب الأدب الكبير ، أو من نفس الرجل الذى توفر على نقل  
ما يستطيع أن يصل إليه من تراث الفرس القديم . فمن هذه العبارات  
قوله « ورأس السياسة أن يفتح الوالى لمن قبله من الرعية بابين : أحدهما :  
باب رافة ورحمة وبشر . . . والآخر باب غلظة وخشونة وتعنت » .

ثم قوله فى نفس العهد : واعلم أنه ليس للملك أن يكذب ، لأنه  
لا يقهر أحد على استكراهه . وليس له أن يغضب ، لأن الغضب  
والعداوة لقاح الشر والندامة الخ .

والكتاب نفسه بعد هذا كله صورة دقيقة لما كان عليه ملوك فارس ،  
وفيه شرح للطريقة التى أوصى بها أردشير أن يتبعها من بعده فى  
توريث الملك . وهى أن يختار الملك ولياً للعهد « ثم يكتب اسمه فى  
أربع صحائف فيختمها بخاتمة ، فيضعها عند أربعة نفر من خيار أهل  
المملكة . . . فإذا هلك جمعت الكتب التى عند الرهط الأربعة فى  
النسخة التى عند الملك ، ففرضن جميعاً ، ثم نوه بالذى وضع اسمه فى  
جميعهن »

فهل هذا العهد ، من ترجمة ابن المقفع ، وهو الرجل الذى لا ينبغي  
أن يفوته مثل هذا الفصل ؟ أو أن هذا العهد نقله رجل غير ابن المقفع ،

ربما تأثر بأسلوبه وبمنهجه الذى وضعه لنفسه منذ أول الأمر ؟  
لست أدرى — وإن كنت كما قلت لك أميل إلى أول الرأيين .

\* \* \*

### رسالة الصحابة :

كان ابن المقفع فى الأدبين الصغير والكبير ناقلاً جامعاً أكثر منه مؤلفاً واضحاً . واسكنه فى رسالة الصحابة مؤلف ناقد ليس غير .

و در رسالة الصحابة ، - والصحابة هنا بمعنى البطانة - سميت فى بعض المصادر كما رأينا باسم « الهاشمية » . وأكبر الظن أنها نسبة لبني هاشم وهم أجداد بنى العباس . وأكبر الظن بعد ذلك أن هذه التسمية متأخرة عن عصر ابن المقفع ، وأنها من صنع المعتزلة الذين كانوا يميلون إلى هذه الطريقة فى تسمية الكتب التى كانوا يخرجونها للناس .

أما الرسالة نفسها — فقد عرفت أنها موجهة من الكاتب إلى الخليفة المنصور .

وأما أسلوب الرسالة فيظهر أنه لم يكن واضحاً كل الوضوح ، أو أن فى وضعه كان أقل من أسلوب الكاتب فى الأدبين الصغير والكبير . وأجل ذلك هو مادعا الجاحظ إلى أن يعيب ابن المقفع بأنه كان مريضاً ببلاغته واقتداره - لا يحسن الجدل - ( أو صنعة الكلام ) . واستشبه الجاحظ فى ذلك « برسالة الصحابة » فقال عن صاحبها : « وكان يتعاطر الكلام ، ولم يكن يحسن منه قليلاً ولا كثيراً . وإذا أردت أن تتعب

ذلك إن كنت من خلص المتكلمين ومن الناظرين ، فاعتبر ذلك بأن  
تنظر في آخر رسالته الهاشمية . فإنك تجده جيد الحكاية لدعوى القول  
ردىء المدخل في موضع الطعن عليه . وقد يكون الرجل يحسن الصنف  
والصنفين من العلم ، فيظن بنفسه عند ذلك أنه لا يحمل عقله على شيء إلا  
بعد به فيه ... » .

ولست أدري ما الذى أشكل على الجاحظ من رسالة ابن المقفع  
في الصحابة ؟ ولست أدري لماذا يقول إن الجزء الأخير من هذه الرسالة  
ينهض دليلاً على ضعفه في الجدل ؟ ولا أحمل هذا كله إلا على كره الخلفاء  
العباسيين لابن المقفع ، ومجاعة الجاحظ لهم في هذه الكراهية !  
وأما موضوع الرسالة . فهو الإصلاح الاجتماعى . ولا أريد هنا  
أن أكرر فيه القول . فحسب هذا الموضوع وحده أن استأثر بفصل  
كامل من فصول هذا الكتاب (١) .

\* \* \*

### كتاب تنسر :

لم نكد نفرغ في هذا الفصل إلا من آثار ابن المقفع التى بين أيدينا .  
غير أن هناك آثاراً غيرها نسبت إلى هذا الكاتب ، ولم نجد من الباحثين  
من يذكر عليه أنه صاحبها أو مترجمها . ولاكنها — أسوء الحظ —  
بعيدة عنا ، إما لأنها موجودة في بطون المكاتب إلى أن تحظى بالوقوع  
مرة في يد باحث ينشرها للناس ، وإما لأنها فقدت تماماً حتى لا نأمل  
أن نعثر عليها يوماً ما .

---

(١) انظر فصل « ابن المقفع المصالح الاجتماعى » .



« وكتاب تنسر ، الذى نعرض له الآن هو من هذه الكتب التى فقدت . ولم يكده يعثر الباحثون إلا على ترجمة له ، يقال إنها نقلت من العربية إلى الفارسية الحديثة (١) .

فمن هو تنسر ؟ ولم كتب رسالته تلك ؟ ولم كتبها يومئذ ؟ وهل هو صاحب هذه الرسالة حقاً ؟ وما عسى أن تكون مشتملة عليه ؟ وهلى ترجم ابن المقفع النسخة القديمة نفسها ؟

أما « تنسر » فعلم على رجل من فضلاء الفرس يقال إنه عاش فى أيام أردشير بابكان ، — وهو مؤسس الأسرة الساسانية — وهى الأسرة التى اشتهرت بميلها إلى الأدب والعلم .

يقول ابن مسكويه فى كتابه نجا رب الأمم ، ودبر أردشير أمر الفرس والعرب ؛ ورد نظام الملك ، وكان حازماً أريباً كثيراً الاستشارة بتنسر . وكان هذا ( هربذا ) فلم يزل يدبر أمره ، ويجمع معه على سياسة الملك ، إلى أن أطاعه من جاوره من ملوك الطوائف .

وعلى ذلك فقد كان تنسر مربذاً من الموابدة أو رئيساً من رؤساء الدين وذلك بين عام ٢٢٦ وعام ٢٤١ وهى المدة التى حكم فيها أردشير . وكان هذا كثيراً ما يستعين بأراء تنسر فى سياسة المملكة . ويقال إن « تنسر » أيضاً هو الرجل الذى سعى سعيه حتى جمع « الأويستا » أو الكتاب المقدس عند الفرس ، ووصل باجتهاده وحسن رأيه إلى مرتبة ( هربذا ) أو كبير دبر المجوس .

---

(١) ويقال أيضاً إن من الذين قاموا بنشر هذه الترجمة الفارسية أخيراً الأستاذ « ميبوى » . ويظهر أن هذا الأستاذ عنى بهذه الترجمة عناية لا بأس بها . وأنه قدم لها مقدمة نافعة ، ونشرها بطهران عام ١٩٣٦

وينسب المؤرخون إلى ابن المقفع أنه قال في مقدمة الترجمة العربية التي كتبها لهذا الكتاب : إن أردشير ملك الفرس — بعد أن قمع ملوك الطوائف لم يتعرض بسوء إلا لواحد منهم فقط . وهو سلطان طبرستان . وهو الملقب بـ « جسنفشاه » (١) .

ولكن يظهر أن أمير طبرستان عاد فأظهر تردداً في خضوعه للملك أردشير ، ثم أخذ يبعث برسائل كثيرة إلى تنسر يندد فيها بأعمال الملك ، فاضطر هذا الهربذ إذ ذاك إلى الرد على هذا السلطان ، مدافعاً عن أردشير بابكان ، ومبرراً أعماله وسلوكه مع ملوك الطوائف . والذي يؤخذ من ذلك هو أن « كتاب تنسر » إنما هو رد على رسالته بعث بها الأمير الطبرستاني إليه .

فموضوع الرسالة إذن هو أردشير . أو هو ذلك الملك الذي جعلت منه القصص الفارسية بطلاً للفرس ، ومثلاً أعلى للسياسة والحكمة ومشرعاً أكبر للنظم والقوانين .

والرسالة نفسها إذن لابد أنها كتبت باللغة الفهلوية القديمة ، ويشك الباحثون في أن ابن المقفع كانت في يده نفس هذه النسخة الفهلوية القديمة ، غير أن الأصليين الفهلوي والعربي قد ضاعا . ولم يبق من هذا الكتاب إلا ترجمة فارسية . يقال إن الذي قام بها في الأصل هو بهاء الدين محمد بن حسن بن اسفنديار صاحب تاريخ طبرستان (٢)

(١) انظر رسالة إقبال ص ٢٢

(٢) انظر كتاب الأشراف ص ١٠٠ وانظر كتاب تاريخ طبرستان لاس اسفنديار

ويقول الأبتاذ إقبال<sup>(١)</sup> إنه رأى الترجمة الفارسية التي هي من عمل إسفنديار . وإنه وجد بها آيات وأشعاراً يظهر أن المترجم دس بها في هذه الترجمة ، وإنه وقع في هذه الترجمة نفسها على أغلاط كثيرة ظهر أثرها في الترجمة الفرنسية التي اعتمدت على ترجمة ابن اسفنديار .

وأما هذه الترجمة الفرنسية الأخيرة التي ذكرها إقبال فالذي قام بها هو الأستاذ دارمستتر Darmesteter نشرها ومعهما الأصل الفارسي . وكتب لها مقدمة يقال إنها جميلة وقيمة .

أما أنا فلم أقرأ « كتاب تنسر » لا بالفارسية الحديثة ولا بالفرنسية أيضاً . وأرجو مع ذلك أن يتيسر لي في القريب العاجل قراءة هذه الترجمة . وربما عدت يومئذ إلى الحديث عنها في كتاب غير هذا الكتاب .

واسكني مع ذلك وفقت إلى قراءة بحث طريف حول « كتاب تنسر » ، والذي قام بهذا البحث هو الأستاذ كريستنسن Christensen في كتابه « إمبراطورية الساسانيين » .

ذهب كريستنسن في بحثه هذا إلى أن الكتاب الذي نسب إلى « تنسر » ينبغي أن يكون مكتوباً بعده بفترة غير قليلة ، يرجح أنها بين عامي ٥٥٧ و ٥٧٠ م . ويستدل على صدق تلك الدعوتين بشيئين :  
« أولهما ، أن تنسر يقول في هذه الرسالة « إن الملك أردشير قد خفف العقوبات المفروضة على الجرائم الدينية » . وعند هذا النص

(١) انظر رسالته ص ٣٤

يهدر بالناقد التاريخي أن يقف قليلاً ما . فنحن نعرف أنه كان من تسريفة الفرس ، أن يحكموا بالموت على كل من يطرح وراء ظهره بين الحكومة ، أو يخالف العقيدة الرسمية في البلاد . وطبيعي أن مثل هذا الحكم لا يكون إلا والدين الرسمي في عهده بالقوة . حتى أن أخذ الخاس الدين بعد ذلك يضعف قليلاً قليلاً في الناس . وأخذ هؤلاء يتساحون في أمر الدين ، وجاراهم في ذلك الحكم ، أو كانوا هم الذين يجادونهم في ذلك — فهنا نرى الحكم أنفسهم يعلنون التسامح الديني ، ثم يأخذ هذا التسامح نفسه صبغة رسمية تخفف بها العقوبات عن المارقين بعض الشيء . ولكن لا يكون ذلك طرفة واحدة ، وإنما يحتاج ذلك إلى زمن غير يسير .

ويقولون إن كسرى كان عهده عهد التسامح في المسائل الدينية ، ويقولون إن الناس في أيامه كانوا يتمتعون بقسط كبير من حرية الاعتقاد .

وإذن فإن تكون الرسالة منسوبة إلى عهد كسرى أنوشروان ، أولى من أن تكون منسوبة إلى عهد أردشير بابكان .

« وثانيهما ، أنه يستفاد من رسالة تفسر ، أن الملك أردشير لم بشأ أن يختار وريثه من بعده ، وإنما وضع نظاماً للوراثة خلاصته : أن يترك الملك من بعده وريقات صغيرة فيها أوامر ثلاثة من كبار الأولاد ، يجب أن يكون « المؤبد موبدان » واحداً منهم . فإذا مات الملك تقدم هؤلاء الثلاثة لاختيار ولي العهد . فإن اتفقوا فذاك ، وإلا فالكلمة الأخيرة للمؤبد موبدان .

غير أن مثل هذا التسامح حتى في الأمور التي لها مساس بالملك ، لا يتفق مطلقاً وطبيعة أردشير . وهو المؤسس الأكبر للدولة الساسانية ، والذي انتزع سلطانها من أيدي ملوك الطوائف ؛ وتعب كثيراً في التغلب على هؤلاء .

فكيف لمثل هذا الملك أن يحتفظ لوراثته خطة كهذه لا توصف إلا بأنها تهاون في أمر الملكية نفسها ؟ وهل تتفق مثل هذه القاعدة وطبائع المكونين للدول ، والحريصين على أن تبقى بعدهم ثابتة القواعد متينة البنيان ؟

والمؤرخون يحدوثونا أن أردشير الملك قد اختار وريثه من بعده . وقد يؤخذ من « عهد أردشير » الذي أشرت إليه في نهاية الكلام عن « الأدب الكبير » أن أردشير كان حريصاً على ألا يختلف الناس في أمر وريثه من بعده ، فتسكن الأمر تسكناً شديداً ؛ وعهد إلى الأشراف أن يقوموا على تنصيبه في صليحة اليوم الذي يموت فيه .

وعلى هذا النحو من التدايل ذهب الأستاذ كريستنسن إلى إثبات ما زعمه من أن هذا الكتاب « لابد أن يكون مكتوباً بعد مسير كسرى الأول نحو الشرق . . . ولكن قبل استيلائه على اليمن ، وترجع هذه الحوادث كلها إلى الفترة التاريخية التي تقع بين عامي ٥٥٧ . ٥٧٠ » (١) .

وختم الأستاذ كريستنسن كلامه بأن ذكر أن الأستاذ « ماركوارت ،

وحصل بطريقة غير طريقته إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها في هذا البحث .

\* \* \*

### الخدائنامة :

لم يكتب ابن المقفع بنقل تلك الكتب السابقة جميعها ، حتى نقل كتاباً آخر في تاريخ الفرس ، ربما كان من أعظم الكتب التي غفروا بها قديماً ، وهو الكتاب الذين يقولون إن اسمه بالبلورية « خدائنامك » ، وترجمتها بالعربية « كتاب الملوك » ، أو كتاب السادة ، أو نحو ذلك . ماهي الخدائنامة ؟ وما محتوياتها ؟ ومن عسى أن يكون المؤلف الحقيقي لها ؟ ومتى كان تأليفها ؟ .

أما الخدائنامة فالظاهر أنها كانت مجموعة كبيرة من الأساطير ، ليس من شك في أنها اختلعت بكثير من الشرائع الزرادشتية والنصوص اليونانية التي كان يقوم على ترجمتها السريان .

وأما موضوع الخدائنامة فيقولون إنه في سيرة ملوك فارس ، وأنه قد امتزج في السيرة التاريخي الخرافي والحقيقي ، واشتد هذا المزج ، حتى كان من العرب والفرس الذين اطلعوا على هذا الكتاب من ظنوا أن أرستم وغيره من الأشخاص الخرافيين وجوداً حقيقياً كما جرد سابور وغيره من الأشخاص الخيفيين ، (١) .

ويقال إن هذا التاريخ يبدأ من عهد أول ملوك خرافيين من ملوك

---

(١) انظر مقدمه الأستاذ مولدكه لتاريخ الطبري .

فارس وهو الملك ، كيومرت ، وينتهي إلى عهد كسرى الثانى وهو كسرى أبرويز .

ولكن متى كتب هذا التاريخ ؟ ومن هو هذا الشخص الذى أتته بعد ذلك ؟

يقول الأستاذ نولده فى كلامه عن الشهنامه ، إن الخداينامه إنما كتبت فى عهد كسرى الأول وهو كسرى أنوشروان ، ولكنها لم تتم إلا فى عهد يزديجرد الثالث ، وإن الذى أتمها هو دهقان من دهاقين الفرس يعرف باسم دانشوار Danishwar . ثم قال بعد ذلك : واستأنفنا كل الثقة من هذا الاسم — وهو دانشوار — فرمما كان نعنا معناه عالم أو رجل ذو معرفة . ومن اليسير على من يقرأون الشهنامه أن يأخذوا من كلام الفردوسى فى بعضها أنه إنما كان يسمى بهذا الاسم كل دهقان من دهاقين الفرس يكون من عمله جمع القصص التى تنسب إلى ملوكهم .

ويؤخذ من عبارات الأستاذ نولده أن الخداينامه نفسها كانت من المصادر التى اعتمدت عليها قصة الفرس الخالدة وهى الشاهنامه ، للفردوسى — وإن كان جميع الباحثين يشكون أن يجمعوا على أن الترجمة العربية لابن المقفع لم تكن أحد المصادر التى اعتمد عليها الشاعر الفاريسى .

كما يؤخذ من عبارات الأستاذ نولده أن الخداينامه إنما بدئت فى عهد كسرى أنوشروان . ثم كانت تكبر شيئاً فشيئاً إلى عهد يزديجرد الثالث . ويظهر أن الذى أتمها مجهول من دهاقين الفرس ،

ليس من شك في أنه كان عالماً بتاريخهم ، مشتغلاً بجميع تراثهم ، شديد  
المحافظة على هذا التراث .

أظنك الآن أدركت صورة واضحة نوعاً ما لهذا الكتاب الذى  
اتجه ابن المقفع إلى ترجمته .

ولكن هذه الترجمة نفسها ، مثل كثير من التراجم غيرها كان  
نصيها الضياع !

الآيين نامه :

أما كتاب الآيين نامه فاعله كذلك من خير الكتّاب التى كانت تعين  
الباحثين على فهم الحالة الداخلية لبلاد فارس لو أنهم ظفروا به  
واطلعوا عليه .

ولكن ماذا كانوا يعنون بكلمة آيين ، وهلبقى هذا المعنى زماناً  
لم يتطور ؟

يقول الأستاذ اينوستراسيف نقلاً عن المسعودى فى كتابه التنبيه  
والإشراف ، وعن الأسعدى فى كتابه لغات الفرس ، إن كلمة آيين  
معناها رسم أو اختط . . ويقول الأستاذ أحمد زكى « باشا » فى كتاب  
التاج الذى سبه إلى الجاحظ . والآيين كلمة فارسية عربها العرب ،  
واستعملوها . ومعناها القانون أو العادة . . . وفى الكشف ، ليس  
من آيين الملوك استراق الظفر . .



ثم قد شاع الكلمة عند العرب حتى أن مبيار الديلي الذي أسلم على يد الشريف الرضى قال :

يجمع الخريت حولاً أمره وهو لم يأخذ لها آيينه  
وعلى هذا فالسكلمة فارسية ومن معانيها ، الخطئة ، أو ، العادة ،  
أو ما شاكل ذلك .

وفد يداننا معنى هذه الكلمة على موضوع الكتاب الذى سمي بها .  
فعلمه مثلاً أن يكون مكتوباً فى فوائين الفرس وآداب الفرس . وعلله  
مثلاً يكون مكتوباً فى مراسيم الملوك وعاداتهم فى حالاتهم المختلفة  
ونحو ذلك .

ومن النصوص القليلة التى يمكن أن نظفر بها فى بعض المصادر  
المشيرة إلى هذا الكتاب ، يمكننا كذلك أن نعرف شيئاً ولو قليلاً  
عن موضوعه .

فابن قتيبة مثلاً يقول ، وقرأت فى الآيين : وقد جرت السنة فى  
المحاربة أن يوضع من كان من الجنند أعسر فى الميسرة ليكون لقاءه  
يسراً ، ورميه شذراً . وأن يكون اللقاء من الفرسات قدما ، وترك  
ذلك على حال بمايلة أو مجانبية ، وأن يرتاد للقلب مكانا مشرفا ، ويلتمس  
وضعه فيه . فإن أصحاب الميمنة والمبسرة لا يقهرون ولا يغلبون ،  
وذلك فى نص طويل ينمى فى ثلاث صفحات من كتاب عيون  
الأخبار .

وابن قتيبة نفسه يقول ، وقرأت فى الآيين أن من إجابة الرمي

بالنشاب في حالة العلم لمساك المتعلم التوس بيده اليسرى وقوة عضده  
الأيسر ، والنشابة بيده اليمنى وقوة عضده الأيمن . . . . .

ثم يقول : وقرأت في الآيين : من إجادة الضرب بالصولجان أن  
يضرب الكرة قدما ضرب خلسة يدير فيه يده إلى أذنه ، ويميل صولجانه  
إلى أسفل صدره . . . . .

وبما يشير في هذا الكتاب إلى بعض العقائد قوله : وقرأت في  
الآيين : كانت العجم تقول : إذا تحولت السباع والطيور الجبلية عن  
أماكنها ومواضعها ، دلت بذلك على أن المشقى سيشتد ويتفاقم ، وإذا  
نقلت الجرذان برأ أو شعيراً أو طعاماً إلى رب بيت رزق الزيادة في  
ماله وولده . . وإذا شبت النار شجوباً كاصخب دل ذلك على فرح  
شديد ، وإذا شبت شجوباً كالبكاء دل ذلك على حزن ، وأما النار التي  
تشتعل في أسفل القدور فإنها تدل على أمطار (١) .

ولسنا ندري هل كان ابن قتيبة ينقل هذه النصوص من ترجمة  
ابن المقفع العربية أو كان ينقلها من غيرها ؟ ومهما يكن من أمر فالذي  
نعلمه عن ابن قتيبة هذا أنه ربما كان لا يتوخى الدقة في النقل ، كما تبين  
لنا ذلك من مقابلة النصوص التي اقتبسها من كتاب كيلة ودمنة .

إلى الآن أرى أنني حدثتك عن كتب ابن المقفع جميعها أو قل  
مررت بك مرأ سريعا على أكثر هذه الكتب . ولكنني حتى الآن لم  
أحدثك قبلا أو كثيرا عن كتاب كيلة ودمنة .

---

(١) هذه النصوص في كتاب عون الأخبار بالصفحات ١٣ : ١١٢ : ١١٢

وأنت تعلم أن هذا الكتاب كان وحده مصدراً لشهرة ابن المقفع ،  
وأنت تعلم أن هذا الكتاب لقي من عناية الناس قديماً وحديثاً ما لم يلقه  
كتاب غيره في العربية وغير العربية ، وأنت ترى مع هذا وذلك أن  
الذى أفسده على شبابنا وطلابنا شيء واحد هو أن وزارة المعارف  
( سابقاً ) كانت تفرضه فرضاً على الطلاب ، فيضطر هؤلاء إلى تعاطيه  
كما يتعاطى الناس الدواء سواء بسواء .

ولكن سترى في الفصل الآتي كيف أن كلية ودمنة — هو وحده  
الكتاب الذى اشتهر به صاحبه شهرة يوشك ألا يكون لها حد ، وهو  
وحده الكتاب الذى اتجهت إليه أذهان الباحثين والمفكرين والفلاسفة  
والنقاد ، فكان ولا يزال مصدراً لأبحاثهم العلمية والأدبية التى  
لأنهاية لها .

ومن الحق علينا هنا أن نسجل — بشيء غير قليل من الأسس — أن  
المستشرقين وخدمهم أصحاب النضل فى بحث هذا الكتاب ، وأنهم  
وخدمهم هم الذين عنوا به عناية خليقة بكل إكبار وإعجاب .

## الفصل الثالث

### كليّة ودمنة من آثار ابن المقفع

تمهيد :

ينظر الناقد الأدبي إلى القصص الحيوانية على أنه من أروع فنون الأدب . وقيل إن أول من ابتكر هذا الفن رجل اسمه (إيزوب) في القرن السادس أو السابع قبل الميلاد . وينظر اليونان إلى هذا الرجل على أنه يوناني . ويرى غيرهم أنه وزير سليمان عليه السلام ويرى آخرون أيضاً أنه لقمان الحكيم الذي ذكرته الكتب المقدسة . وسواء أصبح ذلك أم لم يصبح فالذي لا شك فيه أن ظهور القصص الحيوانية أمر طبعي كظهور أي فن آخر من فنون الأدب . لا يحتاج النقاد والمؤرخون إلى نسبتها إلى رجل بعينه ، أو إلى أمة بعينها . فليس القصص الحيوانية في الحقيقة إلا أداة واحدة من أدوات التغيير الكثيرة . بل ربما كان أديانها جميعاً إلى طبيعة الإنسان الفطرية . وهل كان الإنسان في الأطوار الأولى من أطوار الحياة البشرية أكثر من طفل تجذبه القصة الحيوانية ، ويغريه تصور الحيوان ينطق كما ينطق الإنسان . ويفكر مثلاً يفكر ؟

على أننا لم نزل إلى اليوم نصطنع القصة الحيوانية في تعليم الأطفال ، كما نصطنعها في محادثة الكبار ، إما في أوقات الظلم والبطش ، وإما في

أوقات الحاجة إلى الإخفاء والتورية والرمز. وما أكثر ما يصنع المجاز والتشبيه في البيان، وما أكثر ما تمصطع صيغة المبنى للجهول في اللغة، وما أكثر اللواحي التي تدعو الإنسان إلى كلتا الحالتين؟

وعند النقاد أن القصص الحيوانية لون من هذه الألوان البيانية المختصة. ونسج هذا كله إلى الكلام عن أرواح ما خلفه لنا الأدب الإنساني من نصوص حيوانية. ونعني به (قصص كليلة ودمنة) :

يقول ابن خلكان في كتابه وفیات الأعيان : ويقال إن ابن المقفع هو الذي وضع كتاب كليلة ودمنة. وقيل إنه لم يضعه، وإنما كان بالفارسية فنقله إلى العربية، وإن الكلام الذي في أول هذا الكتاب من كلامه، (١).

ومن حق الباحث، أن يزيد على قول ابن خلكان ويعرض في الشك إلى أبعد من هذا الحد الذي بلغه فيسأل :

أكان ثم كتاب بالمعنى الصحيح يسمى كتاب كليلة ودمنة ترجمة ابن المقفع من اللغة الفهلوية إلى اللغة العربية؟

أم أن حقيقة هذا الكتاب أيسر من كل ذلك : وهي أنه ربما كانت هناك حكم متفرقة عرفت أولا بأنها حكم هندية الأصل، ثم كانت بعد متداولة بين الفرس، ثم أصبح لابن المقفع علم كبير بهذه الحكم، ولأمر ما قام يومئذ بجمعها في كتاب أطلق عليه هذا الاسم؟

كلا الأمرين محتمل بدرجته واحدة، وكل منهما على حدته يخيل إليك لأول وهلة أنه الصحيح.

ولكن عيت أن نقول : فاذننا بدبشليم الملك ، وريديا فيلادوف ، وبرزويه المتطب ، وبرزو جهر الوزير وغيرهم من الأشخاص الذين وردت أسماءهم في الكتاب ؟

والجواب عن ذلك : أنه ربما كانت هذه الشخصيات التي تصادفها خيالية في مجموعها . تشبه من قريب أو بعيد شخصيات : أيروب ، وهو ميروس عند اليونان ، أو كيومرت وغيره عند الفرس ، أو عنترة وأبي زيد الهلالي عند العامة بمصر ، وقد لا يحتاج في تأليف الكتاب لهذا إلى أن يكون هناك ملك ظالم بالفعل ، وإلى جانب فيلادوف فيليم يحظه ويحذره ، بل يكفي أن يخلق الخيال الشعبي كل هذه الشخصيات ، ويؤلف حولها كل هذه القصص والروايات ، غير معتمد في ذلك على حقيقة ثابتة من حقائق التاريخ .

فلم لا تكون هذه القصص التي نراها في كتاب كليسة ودمنة نزعاً من ( الفلكور ) الشعبي أو الأساطير الشعبية التي هي صورة دقيقة لحياة الشعب ؟

ولم لا يكون الشعب الذي أعنيه هنا — في هذا الفرص — هو الشعب الفارسي أو هو الشعب الإسلامي لا الهندي ؟ وإذن فلا عبرة هنا بقول بنو Penfy : إن الذي يدلنا على أن هذه القصص هندية الأصل ، وهو أنها وضعت على ألسنة البهايم ، والبهايم في هذه القصص تدبر وتفكر ، وتشاء ولا تشاء ، ولا سبيل إلى تعليل ذلك إلا بتصورنا للنظرية القائلة ( بتناسخ الأرواح ) ، وهي نظرية بودية هندية قبل كل شيء .

نعم — لآخرة هنا بمثل هذا القول ، لأنه ليس ضرورياً — فى الواقع — لى يؤلف الهنود حكما كهذه على ألسنة البهائم أن يعتقدوا فى ذلك على اعتقادهم بهذه النظرية التى يشرحها ( بنى ) .

أترى أن اليونان حين تخيلوا الآلهة اتحدث وتزوجت ، أو أن العرب حين تصوروا النجوم تألفت وتباينت ، أو أن المصريين حين عبدوا الحيوان والسكواكب على أنها كائنات تبطش وتترقى ، أو أن العامة حين أوجسوا خيفة من الغزل والعنقاء وتوهموا أنها تغضب وتتوعد ، نقول — أترى أن هؤلاء جميعاً حين وقع فى روعهم ما وقع ، أو حين أبوا إلا أن يتصوروا الحيوان والجماد يريد ولا يريد ، ويخيف ولا يخيف ، يجب لذلك أن يتصوروا نظرية (تناسخ الأرواح) ؟ أظن لا . ثم ألا ترى أن باب ( ايلاذ وبلاذ ) من أبواب كلية ودمنة — وهو الباب الذى أجمع العلماء على أنه هندى الأصل — ليس فيه ذكر مطلقاً للبهائم الناطقة ، بل إن أشخاصه كلهم أناس أمثالنا ؟ فإذا كان القول بتناسخ الأرواح مؤثراً فى قصص كلية ودمنة ، فكيف يفوته أن يصبغ هذا الباب بالصبغة التى صبغ بها غيره من الأبواب الأخرى ؟

عندى إذن أنه ليس هناك ما يمنع من أن تكون أبواب كلية ودمنة ضرباً من ضروب القصص الشعبى . وليكن هذا الشعب هندياً أو فارسياً أو عربياً أو كما شئت .

— فنحن نعرف أن كل جيل من الأجيال يجب أن يكون فيه النفس الشعبية صورة تظهر فى مثل الخرافة والأساطير ، وتنسب إلى

نحصر ديبه ، أو إلى أشخاص مصيبين ، وسكون في حقيقة الأمر من عمل الشعب كله بل ربما كل الشعوب الأخرى كذلك في عملها بصيب .

ألم ينشأ عن هذه القصص الشعبية كلها علم هو ، علم الفلكلور ، ؟ ألم يثبت هذا العلم أن لكل أمة قصصها وحياتها الذي لا يمكن أن تحيا حياة شعورية إلا به ؟ ثم تبعه علم ، الفلكلور المقارن ، ، فكان من عمله أن يقارن مثلاً بين القصص الذي ينسب إلى الأمة الإيرانية في عصر من عصورها والقصص الذي ينسب إلى الأمة الهندية في ذلك العصر نفسه ، وذلك على النحو الذي سقت لك مثلاً منه في الفصول الأولى من فصول هذا البحث ؟

الواقع أن العلماء ظلوا يتخططون ، في ميل داج من الريب والشكوك حول كتاب كليلة ودمنة ، وحوو صاحبه معه . فابن النديم يذكر مثلاً أن ابن المقفع كان من البزار . وأنه قد وضع للسامرة أمثال هذه الحكايات . وابن خلكان يذهب — كما رأيت — في تعريف الكتاب مذهب الشك بين أن يكون ابن المقفع واضعاً له . وبين أن يكون مترجماً حسب .

والواقع أنني كنت مع الذين يميلون إلى أن تكون قصص كليلة ودمنة ضرباً من القصص الشعبي الإسلامي لا الهندي . وكنت مع الذين يشكون في أنه وجد قبل ابن المقفع مصنف بهذه الاسم . ولكن سرعان ما رجعت عن هذا الظن حين كنت أتصل بتلك الأبحاث القيمة التي كتبت حول هذا الكتاب ، وقام بها الأساتذة :



ده ساسى ، وشوفان ، ويىكل ، وفالكونر ، وهرتل ، وبنى ،  
يونولنكه ، ورس ، وجويديى ، وبروكلمان ، وشولتن وكريستنس ،  
ورايت ، وغير هؤلاء .

ونحن نقرأ مثلاً فى كتاب الأخبار الطوال : أن كسرى بن هرمز  
سار إلى بهرام ، حتى إذا كان على مقربة منه رأى أن يقدم إليه رجلاً  
من ثقافته ، ويأمره بالسير حتى يصل إلى عسكره ليتعرف أمره ، فيقف  
على شيء من حيلته ، فسار الرجل وأقام فى عسكر بهرام ، وتسمى له  
معرفة ما أراد ، وانصرف إلى كسرى ، فكان بما أخبره به أن بهرام  
إذا نزل المنزل ، دعا بكتاب كيلة ودمنة ، فلا يزال منكباً عليه طول  
نهاره . . وهنا اتجه كسرى إلى أخوانه قائلاً : « ماخفت بهرام قط  
كخوفى منه الساعة ، حين أخبرت بإدماته النظر فى كتاب كيلة ودمنة » (١)  
فإذا صحت هذه القصة ، فإنها تدلنا على أن الفرس فى عهد كسرى  
وبهرام كانوا يعرفون كتاباً باسم كيلة ودمنة .

ومع ذلك فقد ظل الباحثون فى شك من هذا الكتاب حتى عثر  
أحدهم - وهو الأستاذ هرتل Hertel - وسياًقى ذكر ذلك - على  
بعض الأصول الهندية ، وجد أنها كتبت باللغة الهندية القديمة ، وعليها  
اسم « الباناشاترا » أو « المقالات الخمس » .

ومن ثم لم يعد أحد يشك فى أن بعض هذه القصص هندية الأصل ،  
ولو أن ذلك لا يمنع من أن تكون هذه القصص نفسها تطورت بعد .

(١) الأخبار الطوال للدينورى ص ٨٩



أصول كلية ودمنة

- (٣) الترجمة التبتية (٣) الترجمة الفهلوية ١٥٦٠م (٤) الترجمة السريانية الأولى  
 (٥) الترجمة العربية لاس المقفع ٧٥٠م (٦) الترجمة اليونانية لاسيمون ست ١٠٨٠م  
 (٧) الترجمة سلافونية القديسة (٨) الترجمة الإيطالية ١٥٨٣م (٩) الترجمة السريانية  
 الحديثة ق (١٠-١١) (١٠) الترجمة الإنجليزية لفالكوف ١٨٨٥م (١١) الترجمة  
 اللاتينية الشعرية ق ١٣٠ (١٢) الترجمة لعمرائة لاس المازرق ١٣٠ (١٣) الترجمة  
 العبرانية الثانية (١٤) الترجمة اللاتينية (دريكتريوم) (١٥) الترجمة الإيطالية لدوني  
 ١٥٥٢م (١٦) ترجمة الإنجليزية لنورث ١٥٧٠م (١٧) الترجمة الأسبانية الحديثة  
 ١٤٩٣م (١٨) 'ترجمة الإيطالية ١٥٤٨م (١٩) الترجمة الفرنسية ١٥٥٦م (٢٠) الترجمة  
 الألمانية ١٥٨٣ (٢١) الترجمة الديناكية ١٦١٨ (٢٢) الترجمة الهولندية ١٦٢٢  
 (٢٣) الترجمة اللاتينية لريمولد ١٣١٣ (٢٤) الترجمة الأسبانية القديمة ١١٢٥  
 (٢٥) الترجمة التركية (همايون نامه) أول القرن ١٦ (٢٦) الترجمة الفرنسية التي  
 بدأها جالاند وأتمها كاردون ١٧٧٨ (٢٧) الترجمة الفارسية (نوار سهيلي)  
 آخر القرن ١٥ (٢٨) الترجمة الفارسية لنصر الله ١١٢٥ (٢٩) الترجمة المقلية  
 (٣٠) الترجمة الإنجليزية ١٨١٩ (٣١) الترجمة الروسية ١٨٨٩ .

نريد إذن أن نعرف شيئاً عن بعض الأطوار التي خضعت لها تلك القصص الهامة ، ونريد قبل ذلك أن نعرف شيئاً عن أصول هذه القصص ، ونريد في أثناء هذا كله أن نعرف — ما استطعنا — كل ما كان يضاف إلى هذه القصص شيئاً فشيئاً حتى أصبحت على النحو الذي نراها عليه الآن .

ونريد مع هذا كله أن نوطن أنفسنا على الصبر . فإننا مقبلون على بحث يوشك ألا تكون له لذة غير اللذة العلمية فخب :

### الأصول الهندية :

منذ فتح البريطانيون للناس باب الأدب السنسكريتي أيقنوا أن الكتاب الهندي ، وأنه كتب بنغة الهند القديمة وأعنى بها اللغة السنسكريتية Sanscrit (١) .

والحق أنه إذا كان لابد لهذا الكتاب من أصل ، فإن يكون هذا الأصل هندياً أقرب من أن يكون فارسياً ، ولك أن تبحث هذا الكتاب فلن تجد فيه آثار للجوسية أو لعبادة النار ، ولا آثاراً ولو ضعيفة جداً — كما يقول دده ساسى ، العقيدة الفرس في «أهرمان ، و «أهورامزدا ، ولا إشارة ولو طفيفة إلى «الأويستا ، أو لمؤلفها ، ولا ذكراً «لكيومرت ، أو «جمشيد ، أو «رستم ، أو «الضحاك ، أو «لدارا ، وغير هؤلاء من ملوك الفرس وأبطالهم ، ولا ذكراً

---

(١) وهي لغة العالم والأدب في بلاد الهند قديماً . أو هي الامة التي يظهر أن نسبتها إلى البركريته Pracrit كنسبة اللغة العربية عندما في مصر إلى اللغة العامية .

« لنيروز ، وغيره من الأعياد الفارسية ، ولا ذكرًا لصنوف الحيوان الرموزية المذكورة في كتب زرادشتا .

ولكنك واجد على العكس من ذلك بعض الآثار الهندية واضحة في هذا الكتاب ، منبئة عن أصله الهندي : ففيه ذكر للدراويش والرهبان ، وفيه ذكر لبعض تلك الكلمات التي يليقها هؤلاء على الثعبان — وذلك في مثل قصة الحية والضفدع وغيرها من القصص التي تلائم العقل الهندي والحق الهندي .

وقصة « الناسك وابن عرس » تذكر الباحثين بالنار المطهرة والحيوان المقدس . وقصة اللبوة الممتنعة عن أكل اللحم تذكرهم بتلك الفكرة الفلسفية البوذية الأصل ، وإن كانت هذه الفكرة نفسها قد وجدت بعد في مذهب المانوية ، كما ذكرت .

بل إن من العلماء والباحثين من بحثوا كذلك في اشتقاق الكلمات : كـ « دمنة » و « شترية » ، فوصلوا إلى أنها كلمات هندية لا فارسية ، وعرفوا أنها محرفة من الكلمات « دمنكا » و « كاراناكا » و « شترباك » في الأصل الهندي (١) .

---

(١) ودعني ألخص لك ماقاله البارون ده ساسي في اشتقاق هذه الكلمات . حيث قال ماعناه والأمر يسير في الكلمتين « دمنة » و « شترية » فإن الماء التي في نهايتهما قد حلت محل الكاف في الأصل الهندي لها وهو « دمنكا » و « شترباك » ولكن كيف نفهم أن لفظ « كليله » في النطق العربي مأخوذ من « كاراناكا » في النطق الهندي ؟

والأمر في هذه الكلمة الأخيرة يسير أيضا : فمن الباحثين من يرى أنه ليس هناك ما يعنى — أولا — من أن لفظ « كليله » في النطق العربي كان أصله « كاللاك » في النطق البهلوي . ثم انقلبت الكاف في آخر هذه الكلمة إلى « دهاء » كما حدث =

وربما كان أول ما عثر عليه من هذا الكتاب ، بعض قصص وجد  
أنها مفرقة في ثلاثة كتب هندية قديمة وهي :  
أولاً : كتاب ( الباشاتانتر ) Panchatantri أو ، المقالات  
الخمس ، ولعل هذا هو الكتاب الذي عثر عليه الأستاذ هرتل ، وهو  
يتألف من مقدمة وخمس مقالات . وتسمى كل مقالة منها « تنترا »  
ومعناها : ( صندوق المعاني الطيبة ) كما غرما بذلك الأستاذ بروكمان .  
وقد عثر في هذه النسخة الهندية القديمة على :

( ١ ) باب الأسد والثور ( ٢ ) باب الحماة المطوقة

( ٣ ) باب اليوم والغربان ( ٤ ) باب القرد والتميل

( ٥ ) الناسك وابن عروس .

ثانياً : كتاب ( المهابهاراتا ) Mahabharata وقد عثر فيه على :

( ١ ) باب الجرذ والسنور . ( ٢ ) باب الملك والطائر فزرة .

( ٣ ) د الأسد وابن آوى .

---

« ذلك في «دمنه» و«شترية» . ومن ثم رأينا كلمة «كللاه» في النطق الفارسي  
تتبدل إلى «كليلة» في النطق العربي .

ولكن الأصل الهندي هو «كاراتاكا» وليس «كللاك» . هنا يلاحظ الباحثون  
أن اللام في اللفظ السهلوي غالباً ما تكون متقبلة عن راه في اللفظ الهندي . فقد وجد في  
المخطوطات القديمة أنهم يقولون «إيلان» و«إيلانين» في «إيران» و«إيرانيين»  
ولذلك فليس هناك ما يمنع من أن لفظ «كللاك» في البهلوية كان أصله «كلاراك»  
في الهندية .

ولكننا نقول في المرة الثالثة إن الأصل الهندي لكلمة هو «كاراتاكا» وليس  
«كلاراك» . وهنا يذكر الباحثون أن الهنود يكتبون «كاراتاكا» بناءً ، ولكنهم  
ينطقونها «كلاراك» براء .

وتلك إذن جميع الأطوار التي خضعت لها كلمة «كاراتاكا» في النطق الهندي حتى  
أصبحت «كليلة» النطق العربي .

ثالثاً : قصص عنوانها « فشنو سارنا » Vischnow Sarna ويقال  
لهم عشروا فيها على :

( ١ ) باب ملك الفيران .

ومن العلماء من قال فوق ذلك إن المصادر السنسكريتية لابد أن  
تتصوى أيضاً على أبواب :

( ١ ) إيلاذوبلاذ وإيراخت . ( ٢ ) الببوة والأسوار .

( ٣ ) السائح والصائع . ( ٤ ) ابن الملك ورفقائه (١) .

ويقول فالكونر أن الباب الأول من هذه المجموعة — وهو باب  
إيلاذوبلاذ ، ذكر أ بالفعل في النسخة الموجودة ببرلين من كتاب  
المقالات الخمس ، . ويقول أيضاً إن هذا الباب نفسه من بين أبواب  
«سكتاب جميعها يجب أن يكون بوذا قبل كل شيء . ويقال أيضاً إن  
الباين الآخرين من هذه المجموعة الأخيرة شها كذلك ببعض أبواب  
« المقالات الخمس ، السابقة الذكر — ولكن من الباحثين من يشكون  
في نسبة الباب الأخير من هذه المجموعة ، وهو « ابن الملك ورفقائه »  
إلى المصادر الهندية .

وتلك هي آراء العلماء في نسبة الأبواب المذكورة إلى الهند . واعلم  
بأن أخذ من ذلك أن هذه الأبواب لم تكن مجموعة من قبل في كتاب .  
« أنها لم تعرف لها مؤلفاً واحداً بالذات ، وإنما هي عبارة عن قصص  
متفرقة نسبها الناس قديماً إلى رجل خيالي أو حقيقي — هو هنا «بيدبا»

(١) انظر نسخة العربية التي قام بظاهها ده ساسى فى النسخة التي تقابل بها  
الطبعات التي ندرس لها في هذا البحث .

الفيلسوف ، وجعلوا الحوار بينه وبين الملك ديشليم بمثابة السلك الذي ينظم هذه القصص ويصل بين بعضها وبعض .

ولكن من الباحثين — ومن هؤلاء « بنى » ، على وجه التمثيل — من يرى أن هذه الأبواب كلها ربما وجدت في كتاب واحد ، وأنه ربما كان لهذا الكتاب نفسه مؤلف واحد ، وأن النسخة الأولى من هذا الكتاب قد ضاعت ، فلم يبق منها غير هذه الأشتات :

غير أنى لست أرى في تلك الفصوص مثل هذا الرأى الأخير — والذي أميل إليه في أمرها أنها لم تظهر في بلاد الهند بمنزلة مجموعها في كتاب صغير أو كبير .

ومهما يكن من أمر هذه الفصوص ، فيقال إنها نقلت من موطنها الأصلي إلى بلاد الفرس . ويقال إن الذى تولى نقلها فاضل من فضلاء تلك البلاد . ويقال إن هذا الرجل هو الذى جمع أشتاتها وتآلف له من ذلك كتاب أذاعه في الناس .

فتبقى من عسى أن يكون هذا الناقل المتصرف ؟ الذى استطاع في سهولة أن ينقل القصص الهندية إلى اللغة الفهلوية ؟

قيل إن هذا الناقل هو « برزويه » المتطب . وقيل أيضا إنه « برزجهر » الوزير .

ولكن هذه مسألة لها شأنها في تاريخ كيلة ودمنة ، وتلك قضية لها شرحها عند كلامنا عن النسخة الفهلوية ، وهى النسخة التى يصح في رأى الكثيرين أن تكون كتابا مستقلا . ثم هى النسخة التى نستينا

نحن الآن من حيث أنها الأصل الذي يرجح كثيراً أن ابن المقفع قد اعتمد عليه .

### الترجمة البهلوية :

عندى أن الفرس هم الذين ابتدعوا من المصادر الهندية التي ظفروا بها كتاباً مستقلاً . وهو ما نعرفه باسم « كليلة ودمنة » . عندى أنهم أضافوا إلى هذه القصص فصولاً كاملة أيتم لهم بها تأليف ، وهذا الكتاب نفسه .

ولكن هل صحيح أن الفرس كانوا أسبق الأمم إلى هذا الكتاب من الأصول الهندية التي ظفروا بها ؟ أو أن هؤلاء الفرس لم ينتقلوا تلك القصص عن الهنود ، وإنما نقلوها عن أمة أخرى سبقت الفرس إلى هذا النقل ؟ وبعبارة أخرى : هل كان باب « بعثة رزويه إلى بلاد الهند » حقيقة تاريخية لا يأتيها الدامل من بين يديها ولا من خلفها ؟ أو أن هذا الباب كله أسطورة فارسية أضانها الفرس إلى هذه المجموعة القصصية . حين رأوا أن يتألف لهم من هذه المجموعة كتاب سموه « كليلة ودمنة » ؟

يظهر أن الذي دعا الباحثين إلى إثارة هذه الشكوك هو أنهم عثروا أخيراً على ترجمة سريانية قديمة لهذا الكتاب يقولون إنها من عمل راهب نصراني اسمه ( بود ) (١) . ويذهب بعضهم إلى أن هذه الترجمة

---

(١) كان من من أشار إلى هذا هو « عبد يدوع » أسقف نصيبين . ثم قام مستشرق ألماني بيكل ( Bickell ) بطبع هذه المصححة ، وأرفقها بترجمة بالغة الأمانة ومقدمة كتبها « بفي » بقاوت من بين مستشرقين سريانية والعربية . ثم ليس « فالكونر » معظم التحقيقات التي أتى بها « بفي » ومقدمته فليرجع إلى كل ذلك من يشاء .



السريانية هي التي أخذت مباشرة عن الهندية ، وأن هذه الترجمة السريانية ليست مأخوذة عن البهلوية بل لا يبعد أن يكون الفرس قد اعتمدوا على الترجمة السريانية ليس غير .

ومن القائلين بهذا الرأي الأستاذ ( دينسن رس )<sup>(١)</sup> Ross . وهو يذهب فيه إلى أن ( برزويه ) الذي تزعم القصة أنه صاحب الترجمة ليس غير ( بود ) ، وهو الراهب النصراني الذي وجد أنه صاحب الترجمة السريانية ، والذي يرجح أنه ولد في بلاد الهند ، وكان اسمه ( بودا ) Boudda . فلما انتهى به المقام إلى فارس تسمى باسم برزويه ومعناها الكبير أو الجليل أو المثقف ونحو ذلك .

وعلى ذلك فابن المقفع حين عمد إلى ترجمة هذه القصص الهندية القديمة لم يكن يملك — فيما يرى الأستاذ رس — نسخة بهلوية . وإنما كان يملك نسخة سريانية هي التي تنسب إلى د بودا ، السابق الذكر .

ويدعم الأستاذ رس ، قوله هذا بأراء منها : أنه ليس في النسخة العربية لابن المقفع ذكر لتلك اللغة التي ترجم عنها . على حين أن عبد اليسوع ، أسقف نصيبين — الذي كان يعيش في أواخر القرن السابع الهجري — يقول في الفهرست الذي كتبه : وإن بودا هو صاحب النسخة السريانية ، وهو الذي ترجمها عن الهندية لأعن لغة أخرى . ومنها — أى من هذه الأدلة التي يسوقها رس — أنه ليس في النسخة السريانية القديمة ذكر لبعثة برزويه : فإذا كانت النسخة السريانية مأخوذة عن البهلوية فلماذا تخلو من هذا الباب ؟

وهذا الرأي الذى ساقه د مرس ، لا يخلو عندنا من غرابة وتعسف .  
ونحن نقول مع الأستاذ إقبال :

لأنه وإن لم يذكر ابن المقفع اسم اللغة التى ترجم عنها فقد ثبت أن  
« باب برزويه » ترجمه بزرجمهر بن البختكان ، من عمل ابن المقفع  
نفسه — كما سيأتى ذكر ذلك — وفى ذلك اعتراف ضمني من ابن المقفع  
بأنه اعتمد على النسخة البهلوية المنسوبة — صدقاً أو كذباً — إلى  
برزويه . ويؤيد ذلك ما ذكره صاحب الفهرست . وأشار إليه أبوالمعالى  
— صاحب الترجمة التى قدمت للملك بهرام الناريسى — حيث قال  
« ولما رأينا أهل فارس قد ترجموا هذا الكتاب من الهندية إلى البهلوية ،  
أردنا أن يكون لأهل العراق والشام والحجاز أيضاً نصيب منه ، وذلك  
بترجمته إلى اللغة العربية التى هى لغتهم » .

وقد عرض إقبال — على طريقة المستشرقين فى أبحاثهم — لبعض  
كلمات بهلوية وجدت بالنسخة السريانية وقال : فإذا كان « بودا » قد  
ترجم نسخته من السنسكريتية لا من البهلوية فكيف نعلل إذن وجود  
هذه الكلمات البهلوية فى النسخة السريانية ؟ (١)

---

(١) عى الأستاذ « بنفى » فى مقدمته التى كتبها عن النسخة السريانية بنقل الألفاظ  
البهلوية الأصل ومنها كما يقول الأستاذ إقبال — وذلك فى باب « اليوم والفرمان »  
كلمة « جنداسر » وهى اسم للعين التى تعرف « عين القمر » وهى موجودة فى النسخة  
السريانية باسم « ماه خاى » وهو لفظ مركب من جزأين . « ماه » تعنى « قر » و « خاى »  
تعنى « بيت » وكلا الجزأين بهلويان . وفى باب الأسد والثور لفظ « سيمرغ » واسمه  
« كارودا » و « البانشقنزا » أو « المقالات الخمس » و « سيمر » فى النسخة  
السريانية وهذا لفظ الأخير هو بعينه « سيمرغ » وهى كلمة فارسية ترجمها ابن المقفع  
بالعقواء . قال الأستاذ إقبال بعد ذلك وقد كتب « بودا » اسمى كلمة ودمه هكذا =

وعلى ذلك فنحن نتميل إذن إلى وجود نسخة متوسطة بين  
السكريتيّة المنسوبة إلى بودا - ولا بد أن تكون هذه النسخة المتوسطة  
بينهما هي البهلوية ليس غير .

ونعود إلى السؤال الذى مهدنا به للكلام عن الترجمة البهلوية وهو :  
من عسى أن يكون هذا الرجل الذى قام بهذا المجهود الأدبى العظيم ؟  
وهو نقل هذه القصص من الهندية إلى البهلوية .

يقولون إن كسرى أنوشروان هو الذى سمع بهذه القصص ، وكان  
هذا الملك محبا للعلم والأدب ، فاستشار وزراءه فيمن يبعث به لجلب  
هذه الآثار الهندية إلى خزانة الفرس . فوقع الاختيار على طبيب  
فيلسوف اسمه « برزويه ابن أزر » ، فقام بهذه المهمة خير قيام .  
وتلك هي الرواية التى نجدتها فى النسخة العربية لابن المقفع ، والنسخة  
اليونانية لـ سيمون ست Simon Seth والفارسية لأبى المعالى نصرالله .  
وفى الأساطير الفارسية ( بل كان برزويه من أشرف أطباء الفرس  
وأكثرهم دراسة للكتب فقرأ فى بعضها أن بلاد الهند جبالة ،  
ففيها من غرائب العقاقير ما يحيى الموتى ، فإزال ذلك يدور فى رأسه ،  
ويسمو بهمته إلى تطلبه وتحصيله ، حتى أخبر أنوشروان بما فى نفسه ،  
واستأذنه للنهوض والسعى والظفر ببغيته . فأذن له ، وأعانه على سفرته ،  
وزوده من الكتابة إلى ملك الهند ما يكون سببا فى إنجاحه ، واستقلت  
به الركاب إلى واسطة الهند ، فلما دخلها وأوصل كتاب أنوشروان

== « كلكك ودمك » وهذان الشكلان أقرب إلى الرسم البهلوى والنطق البهلوى  
الرسم السريانى والنطق السريانى .

إلى ملكها أكرمه وحكمه في مناه ، وأنهضه لساعته في تطلب العقاقير في مظانها . فما زال يجد ويجتهد ويتعب ويدأب ، في اجتائها والتقاطها وتأليفها وتركيبها ، حتى كان مثله بعد حين من الدهر - كما يقول عامة بغداد - ما زلنا في لاشيء حتى فرغنا . واستشعر الكآبة والانحزال لما فاقه من مراده ، وضاع من أيامه ، وتصور الخجل من صاحبه . إذا عاد مخفقا إلى حضرته . فسأل عن أطب الأطباء . وأحكم الحكماء بأرض الهند فدل على شيخ على السن ، فأثاه وقص عليه قصته ، وذكر له ما قرأه في بعض الكتب من حديث رجال الهند . واشتاتها من العقاقير على ما يحيى الموتى . فقال له يابرزويه حفظت شيئا ، وغابت عنك أشياء ، أما علمت أن ذلك رمز للقدماء ! والمراد بالجمال العلواء ! وبالعقاقير كلامهم المشافي ! وبالموتى الجهال ! ويعنون أن العلواء يؤدبون الجهال بحكمهم . فكأنهم يحيون الموتى ، وهذه الحكم محصورة في كتاب مترجم بلكيلة ودمنة ، ليس يوجد إلا في خزنة الملك (١) وهذا كله في قصة ضربة حول هذا الطبيب المزعوم ، وذكرت في التراجم الأسبانية . واللاتينية ، والعبرية ، وترجمة ريموند بزييه . Raymond Beziers .

بل إن هذه الأسطورة عينها مذكورة بهذا المعنى عينه في قصة الفرس الخالدة . وهي قصة والشهنامه للفردوسي ، وذلك تحت عنوان

---

(١) انظر أخبار ملوك الهند ص ٦٢٩ بالطبعة الأوروبية .

(إرسال برزويه إلى الهند ، لجلب العشب العجيب ، وإحضار برزويه كتاب كايّلة ودمنة) (١).

ومن الغريب أن عثر البارون «ده ساسي» على مخطوط عربي ، وجدت فيه هذه الأسطورة أيضاً على النحو الذي رويت به في قصة الشهنامة .

ومن الغريب أن نجد هذه الأسطورة أيضاً في الترجمة الفارسية لأبي المعالي ، لولا أنها في هذه الترجمة ليست منسوبة لبرزويه .

وعندنا أن الأساطير نفسها يمكن أن تحمل في ثناياها شيئاً من الحق ، أو أن هذا الحق نفسه يظهر من ورائها ظهوراً لا يحتمل الشك . فإذا دلت هذه الأساطير كلها على شيء ، فهي تدلنا أولاً على أن الترجمة البهلوية أخذت عن المصادر الهندية نفسها بدون واسطة .

فما الذي يمنع من أن يكون رجل من الفرس قد ذهب لبعض شأنه في بلاد كاهند ، وسمع فيها سماعاً بامر هذه القصص ، فتحرّكت فيه الرغبة لنقلها إلى بلاده عند عودته ؟

وإذا كان الأمر كذلك . والراجح عندي كذلك فما الأبواب التي قيل أن الفرس أضافوها إلى القصص الهندية حتى تألف لهم منها وما أضافوه إليها كتاب ؟

لعل أول هذه الأبواب التي أضيفت هو «باب بعثة برزويه إلى بلاد الهند ، وهو الباب الذي يصح أن يكون بمثابة المقدمة .

ولقد ظم الأستاذ نولدكه بعد ذلك بتحقيق أثبت فيه أن الباب

---

(١) انظر كتاب «شاهنشاه اخز» الثاني - ص ١٥٤ و ١٥٥ طبعة دار الكتب

المصرية - الدكتور عبد نوح عزام .

الثاسع عشر من طبعة ده ساسى — وهو باب « ملك الجرذان » لابد أن يكون كذلك من إضافة الفرس . ولهذا الباب وجود فى النسخة السريانية القديمة ، والنسخة اليونانية المنسوبة إلى سث Setb ، والنسخة الإيطالية المسأخوذة عن هذه الأخيرة . ثم لا يكاد يوجد فى غير هذه النسخ (١) .

ويستدل ( نولده ) على فارسية هذا الباب الذى ذكرناه بأدلة منها : أنك لا تكاد ترى علماً من الأعلام المذكورة فى هذا الباب يكون نطقه هندياً ، وذلك عدا الإسمين اللذين تصدر بهما الأبواب جميعاً وهما : ديشليم الملك ، ويديدا الفيلسوف ، ومنها أن عبارة « أرض البرامه » التى نرى لها ذكراً فى هذا الساب. لا يمكن أن تكون واردة فى فصل كتب بأرض الهند . وإنما يجب أن يكون هذا الفصل مكتوباً فى بلد آخر غيرها .

ومن هذه الأدلة أيضاً — عبارتان تشير الأولى منهما إلى جريمة من الجرائم — هى جريمة انتحار بدافع شعورى — يقول نولده — إنه يتفق كثيراً والدين الزرادشتى ، ولا يمكن أن يكون هذا الشعور الذى دفع إلى الجريمة هندياً بحال ما . وتشير العبارة الثانية إلى خرافة قريبة الشبه جداً بأخرى ذكرها البيرونى فى كتاب من كتبه (٢) .

وإذن فباب « بعثة برزويه » أولاً ، وباب ملك الجرذان ثانياً هما الإضافتان اللتان رجح الباحثون أنهما من عمل الفرس .

---

(١) فالكونر ص ٣٤ .

(٢) فالكونر ص ٣٨ .

ولقد قال كذلك بعض المستشرقين إن « باب برزويه » ، ترجمة  
برزجهر بن البختكان ، ينبغي أن يكون من زيادات النسخة البهلوية  
التي اعتمد عليها ابن المقفع .

والكنى لا أميل إلى هذا الرأي ، وإنما آخذ هنا — برأى المؤرخ  
الإسلامي « أبي ريجان البيروني » — وهو الرأي الذي سأعرض له  
عند الكلام على الترجمة العربية .

وستعلم منذ الآن أن الكتاب رحل من بلده إلى بلاد أخرى ،  
وكان من وراء رحلاته أن أضيفت إليه أبواب لم يعرفها ، ثم كان من  
وراء ذلك أن تطور الكتاب نفسه تطورات لم يكن له بد منها .

وبهذا كله تمت للكتاب رحلة عالمية كبرى ، طاف فيها بالأمم التي  
تلون لها ، ومر في أثنائها بالشعوب التي أبت إلا أن يكون مطابقاً  
لمراجها . ووقف فيها الكتاب مرة على أبواب البصرة ، وتلقاه في  
هذه المدينة « عبد الله بن المقفع » ، فألبسه ثوبا يوشك أن يكون جديداً  
ثم أظهره للناس !

\* \* \*

### الترجمة العربية :

يقول البارون ده ساسي في بحث طريف له في هذه الترجمة :  
« وربما كان من العسير علينا أن نقول : إلى أي حد استطاع  
ابن المقفع أن يتحلل من النسخة البهلوية أو يبعد عنها ؟  
بل ربما أن أحداً لا يجد من السهل عليه يحصى أو جيه أن الخلاف

العديدة بين النسخ المأخوذة من هذه الترجمة العربية نفسها . وهو نوع من الخلاف أخشى أن يميل معه الباحث إلى الاعتقاد بأنه قد كانت هناك تراجم عربية عديدة للكتاب ، لا نسخ متعددة فقط من هذه الترجمة العربية التي عنى بها ابن المقفع .

وقد أجاب البارون ديه ساسي ، عن الشرط الأخير من سؤاله المتقدم ، فوضح لنا كيف أن الفروق عظيمة بين التراجم المتعددة ، التي قيل إنها أخذت مباشرة من الترجمة العربية لابن المقفع ، وضرب لذلك مثلاً باثنتين فقط من هذه التراجم وهما : الترجمة اليونانية التي أتمها سيدون ست ، حوالي سنة ١٠٨٠ م ، والترجمة الفارسية التي أتمها د أبو المعالي نصر الله ، حوالي سنة ١١٢٠ م .

أما الترجمة الأولى فهي — وإن لم تسلم من التغيير والمسخ — فإنها قريبة الشبه بالترجمة العربية من حيث البساطة واليسر الملائمين لكاتب إسلامي متقدم كابن المقفع .

وأما الترجمة الفارسية فعلى العكس من ذلك — يظهر فيها التصرف البعيد ، كما يظهر فيها أثر التغيير الذي لابد خضعت له الترجمة العربية في مدى ثلاثة قرون ، وهي المدة التي مضت بين هذه الترجمة الفارسية ، وبين الترجمة العربية التي سبقتها .

وأما عن الشرط الأول من السؤال الذي عرضه ديه ساسي ، وهو : إلى أي حد استطاع ابن المقفع أن يتحلى من النسخة البهلوية التي وصل إليها ، فأنا أزعم أن الإجابة عنه لم تعد عسيرة إلى الحد الذي تخيله .



فلقد أثبت ابن المقفع في ترجمة العربية أنه كان لا يتقيد كثيراً بالنسخة البهلوية التي اتصل بها ، كما أثبت أيضاً أنه كان يرى من وراء كتابه إلى أغراض كثيرة رمز إلى بعضها : فمنها أنه أراد أن يخاطب فيه عرباً سذجاً يظهرهم على آثار أسلافه من الفرس . ومنها أنه أراد أن يوجه الكلام فيه إلى خليفة داهية كان لبطشه وطغيانه لا يستطيع أحد أن يلفته إلى أخطائه ومعاييه . ومنها أنه أراد أن يشكك المسلمين في دينهم الذي كان وحده مدعاة لفخرهم على غيرهم من الأمم .

فكيف كان يتسنى لابن المقفع إذن ذلك هذه الأغراض جميعها ، إن هو قيد نفسه بالنسخة البهلوية التي اتصل بها ؟

وكيف كان يغيب عن فطنة هذا الرجل هنا أن ترجمة دقيقة لهذه القصص لا يمكن أن يحس وجدان الناس في أيامه ، وأن ترجمة محرفة لها يمكن أن تترك أثرها واضحاً في وجدان المسلمين إذا ذاك ؟

الواقع أن ابن المقفع كان لابد له أن يتصرف كثيراً في النسخة البهلوية القديمة . وذهب بعض الباحثين إلى أنه كان يحذف الجملة أو الفقرة بتمامها من النص البهلوي . وذهبوا إلى أنه كان يضيف الفصل الكامل إذا احتاج الأمر . والأمر قد احتاج فعلاً إلى أن يضيف ابن المقفع إلى الترجمة البهلوية هذه الأبواب :

- ( ١ ) الباب الأول في مقدمة الكتاب لعلي بن الشاه الفارسي .
- ( ٢ ) د الثالث في عرض الكتاب ترجمة عبد الله بن المقفع .
- ( ٣ ) د السادس — وهو باب الفحص عن أمر دمنة .

- (٤) الباب السادس عشر — وهو باب الناسك والضيف .  
(٥) د العشرون — وهو باب البطة ومالك الحزين .  
(٦) د الحادى والعشرون — وهو باب الحماسة والثعلب  
ومالك الحزين .

وأستطيع أن أزيد على هذه الأبواب الستة باباً سابعاً أميل إلى  
أنه كذلك من إضافة ابن المقفع كما سيأتى ذكر ذلك بعد — وهو :  
(٧) باب برزخيه المتطايب ترجمة بزرجمهر .

فليتينا أن نعيد الذئار إلى تلك الفصول السبعة ، لنرى أيها يصح  
حقيقة أن ينسب إلى ابن المقفع ، وأيها لاينبغى أن نقول إنه من  
عمله وإضافته ؟

فأما د باب مقدمة الكتاب لعلى بن الشاه الفارسى ، فأكبر الظن  
أن كثيرين بعد ابن المقفع تناولوا أسلوبه — كما تناولوا أسلوب  
الكتاب كله — بالتهذيب والتعديل .

أقول ذلك حتى لا يضلنا ما نراه فى هذه المقدمة أحياناً من السجع ،  
وما نراه فيه أحياناً أخرى من الإطالة التى لا تتفق وأسلوب ابن المقفع  
والباب نفسه كما ترى عبارة عن مقدمة نسب فيها الكلام إلى شخص  
يقال له بهنود بن سحوان ، كان يعرف باسم د على بن الشاه الفارسى ، ،  
والحديث فيها يدور حول ملك ظالم هو دبشليم الملك ، يعظه فيلسوف ،  
عاقل هو بيدبا (١) وذلك على نحو يذكرنا بأسطورة ذكرت عن  
الإسكندر الأكبر فى بعض كتب التاريخ هى د أن الإسكندر كان جباراً

---

(١) أو د بيل باى ، كما فى النسخة الفرنسية . ومعناه د قدم القيل .

معجبا ، وكان عتا في بده أمره عتوا شديداً واستكبر . وكان بأرض الروم رجل من بقايا الصالحين في ذلك العصر ، حكيم فيلسوف يسمى أرسططاليس . فلما بلغه عتو الاسكندر وفضاظته وسوء سيرته ، أقبل من أقاصى أرض الروم حتى انتهى إلى مدينة الإسكندرية . فثقل قائماً بين يديه غير هائب له فقال : أيها الجبار العاقى . ألا تخاف ربك ! ولا تعتبر بالجسارة الذين كانوا قبلك . . . ، وذلك في مرعظة طويلة غضب بسببها الاسكندر غضباً شديداً ، وهم بقائلها فأودعه السجن . ثم أن الاسكندر راجع نفسه ، وتدبر كلامه ، فبعث إليه على خلاء . وعلم أن ما قال هو الحق فقال لذلك العبد : فأنا أسألك أن تلزمنى لأقتبس من عليك ، وأستضيء بنور معرفتك . الخ ، (١) .

ولست أدري أكان في ذهن ابن المقفع مثل هذه الأساطير ، فأف أسطوره هذه على مثالها ؟ أم أنه أثر بأسطوره هذه فيما أتى بعده من الأساطير ، فجاءت هذه على مثال ما كتب ابن المقفع ؟

وكتب التاريخ كلها أو أكثرها ، تذكر وقائع الاسكندر بالهند . وتذكر منها وقعة قتل فيها الاسكندر ملكاً هندياً باسم « فور » ، وتذكر قصص الاسكندر مع حكيم من حكماء الهند اسمه « كند » . أما دبشليم الملك . وأما يسيديا الفيلسوف . فليس لهما وجود في كتب التاريخ ولا موضع للشك في أنهما شخصان خياليان ، هما من خلق المؤلف أو المؤلفين لهذه القصص الهندية القديمة ، شأنهما في ذلك شأن

« بهنود بن سحران » الذى لاشك أيضاً أنه من خلق ابن المقفع وحده  
فى النسخة العربية (١) .

وأما « الباب الثالث وهو عرض الكتاب — ترجمة ابن المقفع »  
فنسبته صريحة إلى هذا الرجل .

وهنا لا ينبغي أن تصلنا كلمة « ترجمة » فنظن أن الكاتب إنما ترجم  
هذا الفصل ولم يؤلفه . فالظاهر أنهم كانوا يعنون بكلمة الترجمة ،  
أحياناً « الوضع والتأليف » . يدلنا على ذلك قولهم : « باب برزويه  
المتطبب — ترجمة بزرجهر بن البختكان » ، فكيف يصح أن يكون هذا  
الباب ترجمة أو نقلاً منسوباً إلى ذلك الوزير ، وذلك الوزير نفسه فيما  
تزعّم القصة — هو الذى أمره ملك الفرس بتأليفه هذا الباب فألفه ؟

وأما « باب الفحص عن أمر دمنة » ، فقد فرغ « بنفى » من إثبات  
أنه لا يمكن أن يكون إلا من إضافة رجل إسلامى كابن المقفع — أراد  
بها أن يلائم بين أغراضه المختلفة ، كما أراد بها أن يخاطب العقل العربى  
فى ذلك الوقت ، وهو العقل الذى عرف ابن المقفع جيداً أنه كان  
متأثراً بمبادئ الإسلام . وما يشهد ذلك أن باب « الأسد والثور »  
فى النسخة السريانية القديمة ليس فى نهايته شيء يشير إلى محاكمة دمنة ،

---

(١) وعجب ألا تجد « لهنود بن سحران » ولا لقصته ذكراً فى الترجمة الفارسية  
لنصر الله ، ولا فى اليونانية لديمون سث ، ولا فى العبرية المنسوبة إلى روين جويل  
Joel اضر شجرة . وبذهب ده ساسى — ويوانقه على ذلك نولكه إلى أنه إذا لم  
يكن اسم « بهنود » من وضع ابن المقفع ، فإنه قد يكون « أبا القاسم على بن الشاه  
الفاهرى » الذى يقول عنه صاحب الفهرست : إنه من نسل الشاه بن ميكال المتوفى  
عام ٣٠٢ هـ .

أو شيء يشير إلى عقوبته على سعيه بالفساد ، وأن باب الأسد والثور  
أيضاً وجد في نسخة « الباتشترا » أنه إنما ينتهى بما يدل على أن الأسد  
لم يفكر في أمر « شترية » بل إنه أفسح الطريق « لدمنة » دون الثور  
واستوزره .

وأما « باب الناسك والضيف » ، وهو باب صغير ويسير ، فيظهر  
أيضاً أنه إضافة إسلامية خالصة ، ألا ترى أن الشخص القصصى فيه  
وهو الناسك يعرف العبرانية ، وأن ضيفه لا يعرف هذه اللغة ؟ ثم  
ألا ترى أن الناسك في هذا الباب يقدم لضيفه تمراً ، فيعجب الضيف  
به ويرغب إلى مضيفه أن يأخذ منه شيئاً ليغرسه في بلاده ، عند عودته ؟  
وهذا الباب نفسه — فوق ذلك — لا وجود له في النسخة السريانية  
القديمة ، وهي النسخة التي يرجح الباحثون ، أنها مأخوذة عن المصادر  
الهندية عينها !

وأما البابان العشرون والحادي والعشرون ، وهما « باب البطة  
ومالك الحزين » و « باب الحمامة والتعلب ومالك الحزين » ، فهما بابان  
يسيران من تلك الأبواب التي لم يجد الكاتب نفسه مشقة في إضافتهما  
إلى الكتاب ، ولم يجد الباحثون بعد مشقة في الوصول إلى أنهما من  
إضافة هذا الرجل وحده كذلك !

وهنا ينبغي أن ننبه إلى أن الباب الأول منهما لا وجود له إلا في  
نسخة عربية واحدة ، هي وحدها النسخة التي عثر عليها ده ساسي ، وأما  
النسخ العربية الأخرى فغالية من ذكر هذا الباب .

ودع عنك كل هذه الأبواب ، وانظر معي في باب « برزويه

المتطبيب - ترجمة بزرجهر ، : ويقول الأستاذ فالكونر : ، ونحن نشك كثيراً في نصيب الوزير بزرجهر من كتابة هذا الفصل ، وربما كان نصيب الوزير فيه لا يزيد على أنه أمضاء ، وقصد بذلك تشريف هذا الطبيب الذي كتب الفصل من أجله ، ، وحجة الأستاذ في ذلك أن هذا الفصل يشتمل على كثير من حياة برزويه الخاصة ، وربما لم يكن للوزير علم بهذه الحياة . .

فهو يرى إذن — ويشاركه في ذلك الأستاذ بروكلمان — أن هذا الفصل ليس من صنع بزرجهر الوزير ، وإنما هو من وضع برزويه المتطبيب .

ولكنني أذهب إلى أبعد مما ذهب إليه ، فأزعم لك أن هذا الفصل كله ليس من عمل الوزير ولا من عمل الطبيب ، ولكنه أثر من قلم الكاتب الإسلامي الذي ترجم هذه القصص الهندية الفارسية إلى اللسان العربي .

غير أن الأستاذ نولدكه يذهب في بحث قيم كتبه عن هذا الباب (١) مذهباً وسطاً فيقول :

« أما مقدمة برزويه فلا بد أنها موجودة في النسخة البهلوية التي وقعت لابن المقفع . . . وفي هذه المقدمة من الدلائل ما يبرهن على أن مؤلفها هو المتطبيب ، وإلا فما الذي حمل ابن المقفع مثلاً على أن

---

(١) وعنوان هذا البحث Burzoe Einleinting Zu dem buche Kalila we Dimna

يظهر لنا برزويه على هيئة شخص درس الطب دراسة عميقة . أليست هذه المبادئ التي ينقلها المترجم الإسلامي عن برزويه ، هي بعينها تقريباً مبادئ الطب الهندي ؟ وربما كان ابن المقفع نفسه لا يعرف منها إلا شيئاً بسيطاً ، بل ربما كان ابن المقفع يدرك أنه قد لا تعود عليه فائدة من عرض هذه المبادئ في هذا الباب .

ثم يقول نولدكه بعد ذلك ، ولكن يجب أن نلاحظ في الوقت عينه أن ابن المقفع لم يكن مترجماً دقيقاً في جميع الأحوال ، وإنما كان محرراً بحسب . . وإذن فلا يبعد مطلقاً أن تكون في هذا الباب أشياء قليلة لا تتصل بالطبيب الفارسي ، وإنما تتصل مباشرة بالكاتب الإسلامي . وهذه الأشياء هي ما يدور من هذا الباب نفسه حول الشيعة الدينية التي كان ابن المقفع يثيرها بين حين وآخر .

ومعنى ذلك أن ما كان من هذا الباب مختصاً بالطب فهو من عمل برزويه ، وأن ما كان منه مختصاً بالشكوك الدينية فهو من عمل ابن المقفع ، وذلك بأن الشكوك الدينية لا يصح أن يعبر عنها وطبيب كان يتصل بالبلطاء الملوك في فارس ، وكان يهمه كثيراً أن تكون العقيدة الرسمية للمملكة هي العقيدة الصحيحة على الدوام . وإنما هذه الشكوك الدينية أثار من آثار هذا العقل الشكاك وهو عقل ابن المقفع بنوع خاص (١) .

---

(١) يرجع الأستاذ نولدكه إن الفقرات التي كتبها ابن المقفع في هذا الفصل حول طبيعة الأديان إنما أتته من نظر هذه الأسطورة التي لا نجد لها ذكراً إلا في شهاة الفردوسي ، وخلاصتها :  
أنه كان في الهند ملك اسمه « كايده » Kaid رأى فيما يرى النائم : كأن أربعة من =

ولكننا نقول الأستاذ نولدكه — إن الكلام في المسائل الدينية والفلسفية يستأثر بالجزء الأكبر من هذا الباب ، على حين أن الكلام في مسائل الطب لا يشغل منه إلا صفحات قليلة . فإذا كان الطبيب في رأى البعثة نولدكه — لم يكتب كل هذه العبارات المتعلقة بالشكوك الدينية ، وإذا كان الطبيب في رأيه — لم يكتب كل هذه الفقرات التى تبحث في أمور فلسفية ، فأى شيء يبقى للطبيب فكتبه في هذا الباب ؟ وما دام برزويه طبيباً كاشاء خيال ابن المقفع أن يتصوره كذلك — فما الذى كان يمنع هذا الكاتب من أن يتحدث قليلا عن أفكار برزويه

الرجال يشدون بينهم قطعة لطيفة من فرش، كل إلى الجهة التى هو فيها ، وذلك دون أن يقصد الجميع إلى الضرر بهذه القطعة ! ثم أصبح دعا بحكيم من حكماء الهند اسمه مهران Mabran فقال له في تعبير هذه الرؤيا . « د عم أن القطعة من القماش هى الدين السماوى وأن هؤلاء الأربعة الذين يشدون بها قد أتوا لحفظها ، وهم يمثلون ديانات أربع . فواحدة منها هى ديانة الدهاقين أو عبدة النار — وهى الديانة المجوسية والثانية هى ديانة موسى — وهى الديانة التى لا يرى أتباعها ديناً يفضلها ، أو يستحق أن يكون له وجود معها . والثالثة ديانة اليونان — التى يعتنقها أهل النسك والعبادة، والتى تشعر قلوب الأمراء بالانصاف والعدالة ( ويقصد بها المسيحية ) وأما الديانة الرابعة فتلك العقيدة الثقية التى يعتنقها العرب والتى نرى أن لكل مجتهد نصيباً من الأجر . وهؤلاء الأربعة قد أتوا لحفظ الدين السماوى ، ويمحول كل منهم أن يحمل الدين إلى حانته، ومن ثم أصبحوا أعداء بعضهم لبعض » .

قلنا : ولا شك في أن هذه الأسطورة يمكن معرفتها عند ملوك الفرس القدماء ، حتى في عهد السامج الدينى في تاريخهم ونحن لا نعجب من أن يعرف الفردوسى في القرن الرابع المجرى هذه الأسطورة بنفسه . ومن أن يكتبها في قصته الشاهنامه على هذا النحو . وإنما نعجب كيف وصلت هذه أسطورة من قبل إلى ابن المقفع نفسه ؟ وأين ظفر بها ؟ وهل من الضروري له . لى يكتب هذه الفقرات المتعلقة بالأديان في باب برزويه ، أن يكون له علم بهذه الأسطورة ؟



الطبية فيخيل إلى القارىء أن هذه الأفكار نفسها هندية أو فارسية ؟  
ثم يصل من ذلك إلى السلام الذى يعنيه . وهو إثارة الشكوك الدينية  
بهذا الأسلوب العجيب ؟

وعلى ذلك فلا يبعد أن يكون هذا الباب كله من وضع ابن المقفع  
وحده . يقول البرونى :

... . وللهند فنون من العلم آخر كثيرة . وكتب لاتكاد تحصى .  
ولكنى لم أحط بها علماً ، وبودى أن كنت أتمكن من ترجمة ، وبنج تنتق ،  
وهو المعروف عندنا بكتاب كيلة ودمنه . فإنه تردد بين الفارسية  
والهندية ، ثم العربية والفارسية ، على ألسنة قوم لا يؤمن بتغييرهم لإياه .  
كعب الله بن المقفع فى زيادته باب برزويه فيه . قاصداً تشكيك ضعيفي  
العقائد فى الدين . وكسرهم للدعوة إلى مذهب المانية ، وإذا كان متهماً  
فيما زاد ، لم يخل من مثله فيما نقل (١) .

والذى أحرص على أن ألفت إليه النظر لسرة الثانية ، هو أنه  
لا ينبغي لنا أن نتصور أن هذه الأبواب التى ترجم ابن المقفع بعضها .  
وأف بعضها . هى بعينها من حيث ألفاظها وأسلوبها الأبواب التى  
تقرؤها فى النسخ العربية التى بين أيدينا الآن .

فلا بد — كما يقول الأستاذ ( نيكلسون ) : أن نعمل حساباً لإهمال  
النسخ وإضافات الشراح ، وأن نقدر تطاول العهد ومرور الزمن .  
ونعرف أن كتابة ابن المقفع فى هذه الأبواب ، كما فى غيرها من  
الآثار الأدبية التى حفظها ، ينبغى أن تكون أوجز عبارة . وأقل مؤونة

(١) 'نظر كتاب' تحقيق الماهند من مقولة مقولة و 'مقل أو مرزولة ص ٧٦

من تلك العبارات التي تقرأها الآن في النسخ العربية المستحدثة . (١) .  
 من هذا كله نعرف إلى أى حد كان ابن المقفع واسع التصرف  
 في النسخة البهلوية لكتاب كليلة ودمنة . وبهذا كله نلتبس العذر لمن  
 ظنوا أن الكتاب كان من تأليف ابن المقفع لا ترجمته . ولهذا كله  
 نرى أن الإجابة عن الشطر الأول من سؤال ده ساسى لم تكن كما  
 قلت — عسيرة ولا مستعصية .

ويحذر في قبل أن أترك الكلام عن الترجمة العربية لابن المقفع أن  
 أشير هنا إلى أمرين : أولهما تلك المقتبسات التي أخذها عن هذه الترجمة  
 ابن قتيبة في كتابه عيون الأخيار ، فالخلاف عظيم بين هذه الترجمة  
 وبين المقتبسات ، والخلاف عظيم أيضاً بين هذه الترجمة وبين النسخ  
 المأخوذة منها بالذات . والخلاف عظيم كذلك بين النسخ العربية  
 الكثيرة المأخوذة من هذه الترجمة العربية عينا . وإذا كان الأمر  
 كذلك فمن العسير علينا أن نظفر بنسخة عربية نستطيع أن نقول  
 مطمئنين ، إنها النسخة التي صدرت عن ابن المقفع نفسه !

وأما ثاني الأمرين اللذين أشير إليهما — فهو ما قاله صاحب  
 كشف الظنون : من أن هناك ترجمة عربية أخرى لكتاب كليلة  
 ودمنة ، وأنه قام بهذه الترجمة رجل اسمه (عبدالله بن هلال الأهوازي)  
 وأنه قدمها إلى (يحيى بن خالد البرمكي) عام ١٦٥ للهجرة — أعنى في  
 خلافة المهدي .

غير أن المستشرق ده ساسى يرتاب كثيراً في وجود هذه الترجمة

وعندى أنه ليس ثمة ما يمنع من وجودها ، رغبة الأمر أن مثل هذه الترجمة بلدت لموت ، فهي لا تستطيع أن تحيا بجانب ترجمة ابن المقفع . وايمت العلماء عشروا على هذه الترجمة المنسوبة للأهرازي — إن صح أن يكون لها وجود فعلي — وإذن نوضح أساس جديد لبحث الترجمة العربية التي تنسب إلى ابن المقفع وحده .

\* \* \*

### التراجم السريانية :

والباحثون يعرفون ترجمتين سريانيتين لكتاب كيلة رديميه .

( انظر الشجرة )

إحداهما قديمة ظهرت قبل النسخة العربية بماتو عام تقريبا ، ولكنها فقدت بعد ظهورها ، فلم يستطع أحد أن يستولدها نسخة غيرها . والثانية حديثة قيل إن الذي كشفها هو المستشرق ( رايت ) أستاذ الآداب العربية بجامعة كبريدج ، وقام بطبعها بعد ذلك .

١ فاما النسخة القديمة فأول من أشار إليها كما ذكرنا هو (عبداليسوح) أسقف نصيبين . ثم كان من المستشرقين بعد من ظفروا بهذه النسخة في مدينة ( مردين ) ثم طبعت هذه النسخة القديمة ، ومعها ترجمة ألمانية عظيمة ، ومقدمة قيمة كتبها الأستاذ بنفى ، وعارض فيها بين الترجمتين العربية والسريانية ، ووصل من ذلك إلى نتائج لها خطرهما .

والأبواب التي وجدت في هذه النسخة السريانية القديمة عشرة هي :

( ١ ) باب الأسد والثور . ( ٢ ) باب الحمامة المطوقة .

( م ١٤ - ابن المقفع )

- (٣) باب القرد والغيل . (٤) باب الناسك وابن عرس .  
 (٥) باب القط والجرد . (٦) باب البوم والغربان .  
 (٧) باب الملك والطائر . (٨) باب الأسد وابن آوى  
 (٩) باب ايلار . (١٠) باب ملك الفيران .

ولا يعنينا من المقدمة التي كتبها « بنى » ، إلا قوله : إن الترجمة السريانية لا يمكن أن تكون وليدة العربية . وآية ذلك أن هذه النسخة السريانية لا تشتمل على الأبواب الأربعة الأولى من النسخ العربية ، وأن بتلك النسخة السريانية أسماء سنسكريتية لم يرد لها ذكر بنصها في النسخ العربية . فالسائل والمجيب في هذه النسخ الأخيرة هما « دبلشليم الملك » و « بيدبا الفيلسوف » . والسائل والمجيب في النسخة السريانية القديمة هما « زداشتر » و « بيشام » Bisham . وهذا والاسمان قريبان من الاسمين السنسكريتين وهما « يوذيشتيرا » Yudhishtira و « بيشما » Bishma . ثم آية ذلك أيضاً أن باب الأسد وابن آوى صدر في هذه النسخة السريانية القديمة بما يأتي :

« وزعموا أنه في بلاد الترك ، وفي مكان يدعى رابوكان Rapukan عاش ملك قيل أنه اقترف آثاماً كثيرة ، تقمصت روحه بسببها بعد موته في جسم ثعلب ، ثم تذكرت روحه وهي في جسم الثعلب تلك الآثام التي ارتكبها صاحبها فندمت على ما قرط منها في حياته الأولى ، وآلت ألا تؤذى حيواناً ، ثم برت بوعدها ، فلم تطعم اللحم بعد ذلك قط . »

وهذه العبارة كما هي ، وفي نفس هذا الموضع وإردة في كتاب  
 « المهابرات » ، على حين أنها في النسخ العربية مخالفة لذلك بكل المخالفة .  
 وأما اللهفة السريانية الحديثة فيقال إنها أخذت عن النسخة العربية  
 لابن النفع . وقد وجد الباحثون أنهما تتفقان في أكثر الأبواب .  
 والأستاذ نولدكه بحث قيم حول النسخة السريانية الحديثة ، أمكنه  
 فيه أن يضع أيدينا في سهولة على كثير من الألفاظ السريانية التي نقلت  
 من العربية ، والتي دل بها المترجم السرياني على أنه لم يستطع أحياناً  
 أن يفهم اللفظ العربي ، فكان ينقله بلفظه نقلاً لا تصرف فيه (١) .

ومهما يكن من أمر هذه النسخة السريانية الأخيرة فإن لها — مع  
 سوء ترجمتها وكثرة أخطائها — قيمة عظيمة في نظر العلماء ، فهي التي  
 تعطينا صورة دقيقة من الترجمة العربية التي نسبت إلى ابن المقفع ،  
 تلك الترجمة التي استخرج من بعض نسخها البارون ديه ساسي طبعته  
 العربية المشهورة ، وهي الطبعة التي كانت أساساً عندنا لجميع  
 الطبعات المصرية وغيرها من الطبعات الأخرى في أكثر بلاد الشرق .

\* \* \*

---

(١) ومثال ذلك لفظ « العناء » ، ولفظ « المطوقة » ، وهما مكتوبان في النسخة  
 السريانية بهذا النطق عينه ولكن في حروف سريانية ليس غير . ومثال ذلك لفظ  
 « عداوة الجواهر » فإن المترجم يترجم كلمة الجواهر هنا بمعنى الحجر النفيس وهي تدل  
 على الأمل أو الطيبة ولاحظ الأستاذ نولدكه أيضاً أن المترجم السرياني كان يقرأ كلمة  
 « جبر » بفتح الحاء والجيم على أنها « جبر » بضم الحاء وسكون الجيم . وأنه قرأ  
 كلمة « الدين » بمعنى الاستئذنة وهكذا .

## التراجم الأخرى :

د لئن كانت البوذية صاحبة الفضل الأول في أقاصيص يديدا ، فقد كان للإسلام وحده الفضل في وصول هذه القصص إلى أوروبا . إذ بينما غابت النسخة السريانية القديمة فترة من الزمان ، فلم يكن لها عقب من بعدها ، إذا بالنسخة العربية قد ترجمت في أثناء ذلك إلى أكثر من خمس لغات هامة هي : السريانية واليونانية والعبرية والأسبانية<sup>(١)</sup> هكذا يقول فالكونر في تعليقه على أهمية النسخة العربية واعتبارها أما لجميع التراجم التي عرفها العالم بعد ذلك . فلقد ضاعت الترجمة السريانية القديمة التي قيل أنها ظهرت قبل العربية بمائتي سنة ، كما ضاعت الترجمة اللاتينية ، التي أخذت من المصادر السنسكريتية ، ولم يظهر لها أثر . واختفت كذلك الترجمة البهلوية التي اعتمد عليها ابن المقفع ، فلم يجد الناس أمامهم غير ترجمة ابن المقفع هذه ، فأقبلوا على قتلها ، واستولدوها نسخاً كثيرة لا نحتاج إلى إحصائها ، بل نحيل القارئ إلى الرسم الذي يوضح له أسماء هذه التراجم أو النسخ<sup>(٢)</sup> .

ف هناك الترجمة الأسبانية التي قدمت إلى الفنسو الحكيم (١٢٥٢ - ١٢٨٣) م ، والتي كان ينتظر أن تكون أما للتراجم الأوروبية كلها ، وذلك لتوسط أسبانيا بين الشرق والغرب . د ولكن أوروبا لم تعرف هذه القصص إلا عن طريق ترجمة لاتينية عنوانها ( مرشد الحياة

---

(١) انظر فالكونر ص ١٤ .

(٢) انظر الشجرة .

الإنسانية ( نقلها في القرن الثامن نفسه يهودى اعتنق المسيحية واسمه :  
جون أوف كابوا John of Capua<sup>(١)</sup> ) .

وهناك الترجمة الانجليزية الى نشرها توماس نورث Thomas North  
عام ١٥٧٠ بعنوان « الفلسفة الخلقية لدونى » .

وهناك الترجمة الفرنسية التى ظهرت عام ١٦٤٤ بعنوان « خرافات  
بلباى ، Fables de Pilbay ، وهى المأخوذة عن أخرى فارسية اسمها  
( أنوار سهيلى » . ويقول صديقنا الأستاذ « جب » ، إن لهذه الترجمة  
الفرنسية أهمية خاصة ، لأنها كانت أول اتصال لأوروبا العربية  
بالأدب الفارسى ، ولأنها كانت أحد المصادر التى استقى منها لأفوتتين  
قصصه المشهورة » (٢) .

أما التراجم الفارسية الحديثة ، فنها ما هو خليق بأن يسمى تأليفاً  
ولا يسمى ترجمة ، ومن هذه التراجم حقيقة ما عبث بها أصحابها عبثاً  
بعدت به الشقة بينها وبين الترجمة العربية والنسخ المأخوذة عن هذه  
الترجمة . ويظهر أن هؤلاء لم يكتفوا بذلك حتى استبدلوا باسم « كليمه  
« دمنه » أسماء أخرى مخالفة : فسموها أحدهم ، وهو الكاشفى باسم  
وأنوار سهيلى ، وسموها آخر ، وهو أبو مفضل باسم « عيار دانش »  
أو « معيار العلم » . وأبقى قليل منهم على اسمها القديم ، رغم أنهم قاموا  
في الوقت نفسه بتخيير جوهرى فى أكثر القصص .

---

(١) انظر ( تراث الاسلام ) ، فصل الأدب تأليف الأستاذ جب ، وترجمة

المؤلف من ١٨٦ .

(٢) تراث الاسلام من ١٨٧ .

ويطول بنا القول إن نحن أردنا أن نتتبع هذه القصص الهندية القديمة في رحلتها إلى أقطار الشرق والغرب ، ويطول علينا التتبع إن نحن رغبتنا في أن نقف معها حيث وقفت في كل قطر على حدة من هذه الأقطار . فحسبنا إذن أن نعرف أن كتاب هذه القصص الهندية الفارسية القديمة — أو كتاب كليله ودمنه — قد لقي من دنياه الناس ما يلقيه كتاب غيره في أي زمان ومكان . وحسبنا إذن أن نعرف أن عالماً فرنسياً هو دكتور شومان ، قد أحصى التراجم التي ترجمت إليها تلك القصص فإذا هي لا تقل عن ثلاثين ترجمة (١) . حسبنا كل ذلك لنعرف أن الناس كانوا ولا يزالون يميلون كثيراً إلى قصصاتها ، ويفيدون كثيراً من روايتها ، ويفقدون أذهانهم بحكمتها . حتى عدت هذه القصص ميراث العالم أجمع ، لا يختص بها بلد دون آخر من بلاد الله !

\* \* \*

### نظم كليله ودمنه

ربما كان أول نظم عرف لكتاب كليله ودمنه هو النظم الذي ينسب إلى « أبان اللاحق » وهو شاعر إسلامي كان من أهل البصرة وكان صديقاً للبرامكة ، وكان يميل إلى هذا النوع المستحدث من الشعر — وهو الشعر الذي كان ينظم فيه الكتب الثرية — وخاصة ما اشتمل منها على الحكم والحكايات . ونسب إليه المؤرخون أنه نظم



سيرة أنوشروان ، وسيرة أردشير ، وكتاب السندباد وكتاب مزدك ،  
وكتاب بلوهر وبوداسف . ونظم ابان كذلك كتاب كيلة ودمنة ،  
وقيل إنه استغرق في نظمه ثلاثة أشهر كاملة ، ثم قدمه بعد تمامه  
« أربعة عشر ألف بيت ، هدية إلى خالد البرمكي ، فأعطاه خالد  
عشرة آلاف دينار

وتجد في كتاب « الأوراق ، للصولي شيئاً قليلاً من هذا النظم  
لا يكاد يعدو الثمانين بيتاً من الشعر ، ومن نظمه في باب الأمد والثور :

وإن من كان دنى النفس يرضى من الأرفع بالأخس  
كمثل الكلب الشقى البائس يفرح بالعظم العتيق اليائس  
وأن أهل الفضل لا يرضيهم شيء إذا ما كان لا يغيثهم  
وعلى الجملة فقد كان نظم إبان فيما يظهر سهلاً منسجماً مطوعاً  
لنظامه كل المطاوعة .

وفي « كشف الظنون » نظم ينسب إلى « سهل بن نوبخت » قيل  
إنه قدمه كذلك إبيحي بن خالد البرمكي . ولسكتنا لم نعثر على شيء من  
هذا النظم .

وهناك النظم الذى نسب إلى « ابن الهبارية » وهو الشريف  
أبو يعلى محمد بن محمد بن صالح يدحمه — ينتهى نسبه إلى عبد الله  
ابن عباس ، « وكان شاعراً مجيداً حسن المقاصد ، لكنه كان خبيث  
اللسان ، كثير الوقوع فى الناس ، لا يكاد يسلم أحد من أسانه » .

وابن الهبارية هذا ، هو الذى نظم كذلك كتاب « الصادح والباغم »  
نظمه على أسلوب كيلة ودمنة ، وربما كان من أظهر صفات هذا الشاعر

خفة روحه ، ونطافة ذوقه ، وتآلفه على النظم ، حتى لقد قيل إنه نظم  
كليمة ودمنة في عشرة أيام فقط !

وقد وصل إلينا هذا النظم كاملاً أو كالكامل ، وليس بينه وبين  
كتاب كليمة ودمنة نفسه - علاه ، إلا في ترتيب الأبواب ، وإلا في خلوه  
للنظم من مثل الرجل الخائف من الذئب ، وهو أول الأمثال في باب  
الآفة ، والثور ، وخلوه من باب الحمام ومالك الحرين والشعب ، ومن  
بعض فقرات في سائر الأبواب الأخرى ، (١) .

ويذكر ابن الهبارية في مقدمة هذا النظم الذي سماه « نتائج الفطنة »  
في نظم كليمة ودمنة ، أنه أعداه إلى أحمد ابن موسى في يوم التبروز ،  
ويظهر أن ابن الهبارية وفوق في نظمه توفيقاً أحسن به ، وغرماً أجله  
في مقدمة النظم على « أبان » . ومن هذا النظم قول ابن الهبارية :

والنمل مقصود لدى النعام      كالكلب إذ يقنع بالعظام  
والفاضل الكامل مثل الأسد      يسمو على القدر البعيد الأمد  
والكلب يرضى نفسه بكسرة      والفيل لا يرجو الغلام كسرة !

ومن الذين نظموا كليمة ودمنة من العرب ، عماد أو أحمد الجلال ،  
وهو يقول الأديب الذي نشر كتاب « نتائج الفطنة » أنه رأى كذلك نسخة  
من نظم الجلال بمكتبة الآباء اليسوعيين في بيروت . ويقول إنه لا يعرف  
من هو الجلال ، ولا في أي زمان عاش ؟

ويذكر البارون ده ساسي أيضاً أنه وجد له كتاب كليمة ودمنة

(١) انظر المقدمة التي كتبها فاشر كتابه « نتائج الفطنة في نظم كليمة ودمنة » .

فلما باسم الناس في أمثال الهند والنديم ، يشتمل على تسعة آلاف  
بيت من الشعر . وعرف أن ناظمه هو عبد النعم بن حسن (١) .  
ويقول : أنه لا يعرف في أي عصر عاش عبد المنعم ، ولا السبب  
الذي من أجله هذا الكتاب ؟

وكما وجد من المسلمين من نظموا كتيبة ودمنة بالهرية ، فكذلك  
وجد من الفرس من نظموا بالفارسية ، ومن يدري أهله وجد من غير  
هؤلاء جميعاً من نظموا بغير هذه اللغات ؟

وهكذا اشتهر أمر كتيبة ودمنة ، ثم هكذا كان الخلف يربث عن  
السلف حرصاً على الكتاب وتقديراً وإجلالاً لصاحبه .

---

(١) ويقال إن هذا النظم موجود الآن بالمكتبة الملكية بفيينا - وأن أحد  
المستشرقين قد اختصه ببحث قم .

## الفصل الرابع

### مصرع ابن المقفع

نقرأ في كتب التاريخ أنه قد خرج على الخليفة المنصور عمه عبد الله ابن علي ، وكان عبد الله منذ بداية الدولة العباسية والياً على الشام . بل إن عبد الله هو صاحب الفضل الأكبر في سحق القوات الأخيرة للأمويين . ولهذا ولأسباب أخرى كان عبد الله يرى أنه أحق بالخلافة من ابن أخيه الذي كان مناه بها كما كان مناه بها من قبله السفاح ، ولكن خيب المنصور ظن عمه . فغضب لذلك عمه وثار في وجهه فأراد المنصور أن يقتله بأي مسلم — أو يقتل أبا مسلم بعمه — لأن أبا مسلم أصبح منذ ذلك الوقت خطراً على الخليفة نفسه . فذهب أبو مسلم لقتال عبد الله وهزمه بحيلة هي أنه تظاهر بأنه منصرف إلى الشام وأن أمير المؤمنين قد ولاه عليها — فجازت هذه الحيلة على جند عبد الله وقالوا لقائدهم ينبغي لنا أن نرجع للدفاع عن أبنائنا وتركوا بذلك مكانهم فاحتل أبو مسلم هذا المكان ووقعت الواقعة ودارت الدائرة على عبد الله الذي فر إلى أخيه سليمان وهو إذ ذاك بالبصرة مع أخيه عيسى بن علي وآوى الشقيقان أخاهما وخافا عليه وثبة ابن أخيهما ، ووثبته شديدة لا يؤمن جانها ، فطفقا يكتبان المنصور في أن يؤمتهما على عمه عبد الله ، وأنفذ سليمان من ناحيته كاتبه عمر بن

أبى حليمه في ذلك الأمر إلى الخليفة ، ورضى الخليفة أن يعطيهم الأمان  
ثم أئخذ إليهم سفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلب وأمره أن يضيق  
عليهم حتى يشخصوا بعبد الله بن علي إلى حضرته . وكان ابن المقفع  
في ذلك الوقت يكتب أبيسى بن علي ، ويقال إن عيسى أمره بكتابة  
الأمان لعبد الله . ويقال أيضاً إن ابن المقفع كتب الأمان وبالحق  
في احتراسه من كل تأويل يقع عليه فيه ، وأسرف في توكيد الأمان .  
فلم يتنبأ لأبي جعفر المنصور ليقاع حيلة فيه لفرط احتياط ابن المقفع .  
وقيل إن الذي شق على أبي جعفر أن ابن المقفع قال على لسانه في  
نسخة الأمان :

« وإن أنا نلت عبد الله بن علي أو أحداً مما أقدمه معه بصغير  
من المكروه أو كبير ، أو أوصلت إلى أحد منهم ضرراً سراً أو علانية  
على الوجوه والأسباب كلها تصريحاً أو كتابةً أو بحيلة من الحيل ، فأنا  
نفي من محمد بن علي بن عبد الله ، ومولود لغير رشدة ، وقد حل لجميع  
أمة محمد خلعي وحربي والبراءة مني ، ولا بيعة لي في رقاب المسلمين  
ولا عهد ولا ذمة ، وقد وجب عليهم الخروج من طاعتي ، وإعانة من  
ناوأني من جميع الخلق ولا موالاة بيني وبين أحد من المسلمين ، وهو  
متبرئ من الحول والقوه ، ومدع إن كان ، إنه كافر بجميع الأديان  
ولقي ربه على غير دين ولا شريعة ، محرم المأكل والملبس على الوجوه  
والأسباب كلها . وكتبت بخطي ولا نية لي سواء ولا يقبل الله مني إلا  
إياه والوفاء به ... » (١)

(١) كتاب الوزراء والكتاب للجمعياري تحت عنوان أيام المنصور .

ولكتاب الأمان نسخ كثيرة أشد من هذه النسخة في اللهجة . ولعلك ترى معنى أن الكتاب فيه إسراف وفيه إسفاف . وأن هذا وذاك لا يتفق وعزة الخلفاء وكرامة الخلفاء وخاصة من كان من هؤلاء جباراً شديداً البطش كالمصور . وأنا أفهم أن أعمام الخليفة كانوا يعرفون جيداً غدر ابن أخيه ، ويحسبون حساباً عظيماً لشده وميله إلى القتل ، لا تأخذه فيه رحمة ولا يعرف فيه قربي . وأنا أفهم أن يتشدد أعمام الخليفة في الأمان ولكن لا إلى هذا الحد الذي يثير من النفوس حفاظها ويخرج عزتها وينال من كرامتها ويسلبها ميلها إلى الخير وإيثارها للعطف وروغبتها في نسيان الإساءة !

ربما استقر في أذهان المؤرخين أن ( الأمان ) وحده كان علة قتل ابن المقفع . ولذلك بالغوا في وصفه وأسرفوا في حكايته ، وتزيدوا في القول ، واستنسخوا من الأمان أشد النسخ إمعاناً في المبالغة . وعولوا على أكثرهما تهويلاً في تصوير الخطورة التي تنسب إلى هذا الكتاب . وكثرت حول هذا الكتاب نفسه قصص وروايات أزعج أن أحداً من أدبائنا المعاصرين لو قرأها في كتاب الجهشيارى وغيره من الكتب لاستطاع أن يقدم بها إلى المسرح العربي قصة تمثيلية رائعة !

مهما يكن من الأمر فقد قيل إن أبا جعفر المنصور قرأ كتاب الأمان فامتلات نفسه غيظاً وسأل عمن كتبه فقيل له ابن المقفع كاتب عيسى بن علي . فقال أبو جعفر : فما أحد يكفينيه ؟ ، وكان سفيان ابن معاوية بن يزيد يضطغن على ابن المقفع أشياء كثيرة :

فن هذه الأشياء ما أشرنا إليه من قصة المسيح الخويلدى الذى قيل إن ابن المقفع كان يكتب له قبل مجيء سفيان بن معاوية وهو الذى أوغر صدره على ابن المقفع حين أخذ هذا جانب المسيح ضده . ومنها إن ابن المقفع كان يسأل سفيان عن الشيء بعد الشيء فإذا أجاب قال له ( أخطأت ! ) وضحك منه ، فلما كثر ذلك على سفيان غضب واشتد غيظه منه ، وقال له ابن المقفع يوما : يا ابن المقتله والله ما اكتفت أملك برجال أهل العراق حتى تعدتهم إلى أهل الشام ، . ومنها أنه كان لسفيان أنف كبير ، فكان إذا دخل عليه ابن المقفع قال : السلام عليك : يعنى بذلك سفيان وأتفة . وقال يوما لسفيان : ما تقول فى شخص مات وخلف زوجا وزوجة أراد بذلك أن يسخر منه على مسمع من الناس ومرأى ، وقال سفيان يوما : ما ندمت على سكوت قط ، وكان ابن المقفع جالسا فقال : الحرس زين لك فكيف تندم عليه ؟ ومن هذه الأشياء وأشباهها يقولون أنه قد اشتد عليه حق سفيان وحقده ، فأخبر فى نفسه أن يعمل على قتله إذا أمكنه من ذلك فرصة .

وسرعان ما حانت له تلك الفرصة التى كان ينتظرها فقد كانت حادثة الأمان . ثم ما كاد يقول المنصور : وفا أحد يكفيه ، وكان سفيان حاضرا حتى أجابه إلى ذلك وظفر منه بإذن فى قتل ابن المقفع . ثم طفق يفسر فى أبشع الطرق للفتك بهذا الغريم والنكاية به والنشقى منه ومن مسخريته اللاذعة !

هنا أترك للجيشيارى يحدثنا قليلا عن هذه المأساة الرائعة التى قتل

فيم اصاحبنا فيقول : « إنه في ذات يوم قال عيسى بن علي لابن المقفع  
سر إلى سفيان قتل له كيت وكيت » فقال له : وجهه معى إبراهيم بن  
جبله بن مخزومة الكندي فأبى لا آمن سفيان . فقال : كلا انطلق إليه  
ولا تخف فإنه لم يكن ليعد ذلك وهو يعلم مكانك منى . فقال ابن المقفع  
لإبراهيم بن جبله : انطلق بنا إلى سفيان نبلغه رسالة الأمير ونسلم  
عليه ، فإنه لم آت من عند قدمنا ، وأخاف أن يظن بي مودة وعداوة  
فصيا فأسا في الديوان وجاء عمر بن جميل فجلس إليهما . فخرج غلام  
لسفیان فنذر إليهم ثم رجع ثم عاد فسار عمر بن جميل وقال له : يقول  
لك الأمير : ادخل الديوان فاجلس فيه ، فإذا انتصف النهار فربي .  
فقام فدخل الديوان وجاء الأذن لإبراهيم بن جبله فدخل ثم خرج ،  
فأذن لابن المقفع ، فلما دخل عدل به إلى مقصورة أخرى فيها رجلان  
أمرسا فبداه . فقال إبراهيم لسفیان ائذن لابن المقفع . فدخل الأذن  
ونخرج وقال قد انصرف . ثم قال سفیان لإبراهيم يخفى عليه الأمر  
ويضله . لا شك أنه ( أى ابن المقفع ) أعظم كبراً من أن يقيم وقد  
أذنت لك قبله ، وما أشك في أنه قد غضب ، ثم قام سفيان وقال  
لإبراهيم لا تبرح مكانك . ودخل المقصورة التي فيها ابن المقفع فقال له  
حين رآه ، لقد وقعت والله ! فقال ابن المقفع : أشدك الله أيها  
الأمير . فقال : أى مغتلبه كما ذكرت إن لم أقتلك قتلة لم يقتل بها أحد  
قط ! وأمر بتنوير فأسجى ثم أمر بابن المقفع فقطع منه عضو ثم ألقى  
في السور وابن المقفع ينظر حتى أتى على جميع جسده . ثم أطلق عليه



التور وقال : والله يا ابن الرنديقة لأحرقنك بنار الدنيا قبل نار الآخرة (١)

وفرغ سفيان من قتله على هذه الصورة البشعة المتوحشة ، ثم عاد إلى إبراهيم بن جبلة فأخذ يحدّثه ساعة حتى انصرف : وهو بالباب إذ لقيه غلام ابن المقفع فقال : ما فعل مولاي ؟ فقال إبراهيم : أما رأيته ؟ قال : لا فقد دخل بعدك . قال : ما رأيته ! ثم قصد إبراهيم الرجوع إلى سفيان لولا أنه منع من ذلك . فشئى وإلى جانبه غلام ابن المقفع يصيح بأعلى صوته ! قتل سفيان مولاي او ظل على تلك الحال حتى دخل ومعه إبراهيم بن جبلة على عيسى بن على فأتميا إليه الخبر ، فاضطرب عيسى بن على واهتم لهذا الحادث الجلل . وذلك فى قصة طويلة مسرقة فى الطول يمكنك أن ترجع إليها فى كتاب الجهمشيارى المذكور فأنا لا أستطيع أن أسرد القصة كلها لا أدع منها شيئا ما .

فالقصة نفسها لا تعنى الباحث ولكنها تعنى المؤلف القصصى . وأنا إذن لا أكثرث لموضوعها ولا أحققه ، ولكن أعبا بما يمكن أن نصل إليه بطريقها من النتائج وأحفل بما تدلنا عليه القصة نفسها من دلالات :

ومن هذه النتائج التى نصل إليها أن ابن المقفع كان يعترم جانب المعارضة الخفية ضد الخليفة المنصور . . . وليس شك فى أن صاحبنا كان يائسا من أن يكون كاتباً فى ديوان الخلافة . وأنه كان يكره رجال

عده الخلافة الجديدة . يراهنهم ويحتلمهم فكان ينتهز كل فرصة لتعريضهم والتشهير بأعمالهم ليستخرج منهم ويضحك منهم الناس . ومن المحتمل — وهذا ما أرجحه ترجيحاً يوشك أن يكون بنفسه على كاليقين — أنه كان يتوقع نجاح عبد الله بن علي المنصور ، ويعجز نفسه بظفر هذا الرجل بالخلافة . فلعل إذا ما تم له النظر بها أن يدلّه إليه أخواه عيسى وسليمان وبشيرا عليه بأن يتخطه ابن المقفع ، ويبرأ من وابن المقفع في ذلك يتأثر صديقه عبد الحميد بن يحيى الكاتب ، ويضع في ذهنه قصة هذا الكاتب مع مروان بن محمد ، فتدركه كان حميد الحميد — يكتب لمروان قبل أن يحظى بالخلافة ، فلما ظفر بها مروان لم يرد ، أن يحرص على عبد الحميد ، وأنا أزعّم أن ابن المقفع كان يتوقع أن يثأر من أعمام المنصور ما ناله عبد الحميد من ذلك الخليفة الأموي . من أجل ذلك ألزم حانب عيسى وسليمان وعبد الله يناضل دونهم ويدفع عن حقوقهم ويتولى في نفسه : إن كان ولا بد من أن تصير الخلافة إلى العباسيين فخير لي أن تصير إلى أحد أعمام المنصور من أن تصل إلى المنصور نفسه .

ومن الأمور التي تدلنا عليها قصة ( الأمان ) أن المنصور كان رجلاً ميكيفي السياسة . والحق أن حياة هذا الخليفة — ونخص بالذكرة الجانب الحق من هذه الحياة — تدل دلالة واضحة على نزعة ، وتوضح للورخين بجملاء كيف أصبحت الخلافة على أيدي العباسيين ملكاً يستهان فيه بواجبات الدين والقرباء والأخلاق معا . ولا ينظر فيه إلا للطامع المادية والأهواء السياسية ليس غير . ومهما يكن من أمر

قصة الأمان فالذي لا يحتمل شكا ولا يعرزننا إلى إنبات هو أن أعمام المنصور قد احتاطوا كثيراً في أمر عبد الله سواء أكان ذلك الاحتياط كلامياً بطريق المفاوضة أم كان كتابياً بطريق الأمان . وعلى رغم هذه الحيلة العظيمة والتوقي الشديد فإن الجشيع يري يعود فيحدثنا كذلك أن المنصور دفع بعمه هذا إلى رجل — كان المنصور نفسه يبعثه أشد البغض واسمه عيسى بن موسى — وأمره سرّاً أن يقتله .

فدعا عيسى بن موسى بكاتبه يونس بن فدوة ، وقال له إن المنصور أمرني سرّاً أن أقتل عمه عبد الله . فقال له يونس : أنشدك الله ألا تفعل فإنه يريد أن يمتلك ، ويقتله ، لأنه أمرك بقتله سرّاً ويحدثك إياه في العلانية (١) فعمل عيسى بنصيحة كاتبه ولم يقتل عبد الله بن علي . وأما أبو جعفر فإنه دس إلى عمومته من أخبرهم بأن عيسى قتل أخاهم عبد الله . فأسرعوا إليه ودعا المنصور بعيسى على الفور ، فطالبوه بأخيهم وكادوا يقتلونه به ظالماً لولا أنه أوقف الخليفة على الأمر وأعلمه أنه لم يقتل عمه بالفعل . فاستحي المنصور من نفسه حين حبطت حيلته وظهرت خيائته .

وفي تاريخ ابن الأثير : أنه لما عزل المنصور عمه سليمان عن البصرة اختفى عنده أخوه عبد الله خوفاً من الخليفة . فبلغ ذلك المنصور فأرسل سليمان وعيسى في إشخاص عبد الله وأعطاهما الأمان له فخرج سليمان وعيسى بعبد الله حتى قدم المنصور . فأذن لسليمان وعيسى فدخلا عليه وسألاه الإذن لعبد الله ، فأجابهما في ذلك وكان

(١) كتاب الوزراء والكتاب ص ١٤٦ .

قد هيا له مكاناً في قصره — ونهض المنصور وقال لسليمان وعيسى  
خذا عبد الله معكما — فلما خرجا لم يجدها . وأخذ عبد الله بن علي  
وسجن ثم قتل في السجن ١ ، (١) .

ومن الغريب أن الشبه عظيم بين هذه الرواية الأخيرة في قتل  
عبد الله بن وبين الرواية التي ساقها إلينا الجهشيارى في قتل ابن المقفع  
والحق أن هذه المؤامرات التي كثرت في أيام المنصور من شأنها أن  
تبث على البعثة وأن تثير خيال العامة والخاصة وأن تمكن هؤلاء  
وأولئك من خلق القصص الكثيرة والروايات المعقدة — ومن يدرى  
لعل المؤرخين أخذوا بتلك القصص والروايات — ومن بينها قصة  
الآمان التي نحن بصددنا الآن — وحملهم على الأخذ بها أن هذا  
الكتاب نفسه وهو كتاب الآمان ربما كان السبب المباشر لقتل  
ابن المقفع .

والواقع أنه كانت هناك أسباب كثيرة لقتل ابن المقفع — لا يبعد  
أن يكون كتاب الآمان واحداً منها — ولكنني أستبعد أن يكون هذا  
الكتاب هو ما تذرع به المنصور في قتل الرجل .

فعندى أن المنصور لم يتذرع بكتاب الآمان في قتل الرجل ولكنه  
حين أراد قتله إنما تذرع بسبب واحد قبل كل شيء هو الزندقة أو هو  
شهرة ابن المقفع بهذه الصفة ، وأنا أرجح أنه كان للزندقة في ذلك  
الوقت معنى فوق المعنى الذي نفهمه الآن منها . أرجح أنه كان لها معنى  
الخروج على الدين ومعنى الخروج على السلطة القائمة بها ، فربما كان

ها معنى ( الخيانة العظمى ) وهى الكلمة التى كان يقتل بسببها فى العصور الوسطى كل من كان يتهم بها ، مهما كانت قرابته عظيمة من الملك ، ومهما كان تنوذه قوياً فى البلاط . نعم كان للزندقة معنى الخروج على الحكومة ، وكان الزنادقة فى نظر الحكومة مصدر شر عظيم لها . وكان الخلفاء العباسيون يراقبون حركة الزندقة مراقبة شديدة لا تعرف اللين وكانوا يأتون أفعالا قريبة الشبه بما كانت تفعله حكومة الرومان قديما فى عهد قسطنطين وغيره من الأباطرة الرومانيين . حين كان هؤلاء ينفون الهرطقة من المدن ، وكانوا يحرقون كتبهم ويحرمون على الناس معاملتهم ولا يقبلون منهم أن يتطوعوا فى الجيش .

قد تقول : وإذا كان ابن المقفع مشهورا بالزندقة التى كانت تحمل كل هذا المعنى فلماذا يقتله المنصور غدارا وبطريق المؤامرة ؟ وكان يكفى أن يتذرع بهذه التهمة الكبرى فيقتله جهرا وبعلم من الناس جميعا وأقول : أنتى أرجح أن المنصور إنما قتل صاحبنا بصورة أدنى إلى الصراحة وأنتى من أجل ذلك أرى فى قصة الأمان أسطورة أو كالأسطورة . ولا أفهمها إلا بأيسر مما فهمها الناس . ولا أصدق منها كل ما أضافه الناس ، وغاية القول عندى أن المنصور فكر فى التخلص من أعمامه ومن الذين يلوذون بأعمامه ، فتحقق له ذلك فى عمه عبد الله كما تحقق له ذلك فى كاتب عمه عيسى بن علي - وهو هنا صاحبنا عبد الله ابن المقفع .

ولئن فالزندقة — كانت من أسباب قتل الرجل — بل أزعم أنها كانت السبب الذى تذرع به المنصور فى قتله . ولا تقل لى حريص

على أن أثبت لك زندقة ابن المقفع . وأنتى لذلك أرى قتله شاهداً على هذه الزندقة ، فلقد كان يكنى الخليفة أن يذكر عنده رجل بالزندقة حتى يعمد إلى قتله ولو لم يكن زنديقاً في حقيقته . وابن المقفع رجل ، فارسى يسخر من العرب ، وهو فى الوقت نفسه لا ينسى أن يدبغ فى الناس شيئاً من أخبار أجداده من الفرس وديانتهم — كما سئرى بعد وهو لهذه الأسباب كلها كان رجلاً محسداً كثير الأعداء ، ولا بد لهُؤلاء جميعاً أن يكونوا وشوا به ، وأن تكون التهمة التى يلصقونها به أولاً هى تهمة الزندقة .

ولعل من الأسباب التى قتلت الرجل — رسالة كتبها توشك أن تكون برنامج ثورة مرجحة إلى المنصور وهى « رسالة الصحابة » ، وسيأتى بعد تفصيلها . ويقول أستاذنا طه حسين (١) إنها وحدها السبب فى قتل ابن المقفع ، وفى هذه الرسالة نجد تشريعاً جديداً من عمل الكاتب يقترحه على الخليفة ليعمل به فى أمور شتى كان أهمها أمر القضاء الذى كثرت فيه الأقوال وأصبحت بسببه الدماء مباحة مرة وكان من حقها أن تحقن ، ومحرمة أخرى وقد كان من حقها أن تهدر إلى غير ذلك مما سنعرفه من المقترحات الخطيرة التى كانت حفاً بمثابة ثورة عظيمة قام بها الكاتب ضد النظم القائمة ووجه فيها الكلام إلى هذا الخليفة الطاغية .

وربما كان من الأسباب التى قتلت الرجل كتاب « كيليه ودمنه »

---

(١) وذلك فى محاضراته التى جمعت بعد كتابه ( من حديث الشعر والنثر ) اقرأ من هذا الكتاب ص ٧٠ وما بعدها .

بعد كان ضحايا المنصور كثيرون جداً قتلهم الخليفة بالظنة وتلزع  
 قتلهم بتهمة الزندقة . ولا يبعد مطلقاً أن يكون ابن المقفع شاعراً  
 بموقفه من الخليفة ، محدثاً نفسه بأن اليوم الذى يفكر فيه الخليفة فى  
 القضاء عليه قريب ، فتخيل نفسه واقفاً من هذا الخليفة موقف يبدوا  
 من دبلشليم الملك . ومن يدعى لعل ابن المقفع لم يجد طريقة يصلح بها  
 من اعوجاج الخليفة ويتشفى لنفسه بها — إلا أن ينقل إلى الناس كتاب  
 كليله ودمته وهو يرجو أن يقرأه الخليفة فيعدل عن غيه وأن يقرأه  
 غيره فيتسلى بلهوه ، وأكبر الظن أن هذا هو الغرض الرابع الذى لم  
 يصرح به فى مقدمة كتابه ( فأول ) هذه الأغراض الأربعة مما قصد  
 فيه إلى وضعه على ألسنة البهائم غير الناطقة ليسارع إلى قراءته أهل  
 المنزل ( وثانيها ) إظهار خيالات الحيوانات بصنوف الأصباغ والألوان  
 ليكون أنساً لقلوب الملوك ، ويكون حرصهم عليه أشد للزخرفة فى تلك  
 الصور ( وثالثها ) أن يكون على هذه الصورة فيكثر بذلك انتساخه  
 ولا يبطل فيخلق على مرور الأيام ليتتبع بذلك المصور والتاسك  
 أبداً ( ورابعها ) وهو الأهم وذلك مخصوص بالفيلسوف خاصة  
 وهنا سكت ابن المقفع عن بيان هذا الغرض الأخير الذى وصفه  
 بأنه الأهم والذى كان لا يشك فى أن المنصور سيفهمه ولا يغيب  
 عن فطنته .

وعلى هذا النحو يستطيع الباحثون أن يذهبوا فى تعليل مقتله  
 مذاهب شتى وأن يضيفوا إلى تلك الأسباب كلها أسباباً أخرى . كان  
 يذكروا حقد الكتاب فى زمانه عليه انبوغه وتفوقه ، وكان يذكروا

ما كان يقابل به ابن المقفع من الإكرام والإعظام عند بعض الأمراء وما كان يعامل به من الحسنى عند بعضهم الآخر .

ونستطيع نحن أن نوجز هذا كله فنقول إن الذي قتل ابن المقفع هو أنه لم يكن شخصاً غير ابن المقفع ؟ ولا تعجب من ذلك ، فالربيع كان في حقيقته عابراً للعرب والعصية العزبية ، مخاضاً للفرس والسيدية الفارسية ، فكان لابد له من أن يكون في موقف عدائي للحكومة القائمة مادام رؤساؤها من الخلفاء الذين يحتفظون بشيء من الهوى العربي أو ينتسبون إلى أجداد من العرب ، والعرب في رأى هذا الكاتب قوم لا يستحقون هذا السلطان . وليسوا أهلاً كالفرس لهذه العظمة والمجد . وسترى لذلك عند كلامنا على أخلاق الرجل أنه كان شديد السخرية من العرب والتقصص لهم ، وأنه يعتبر لذلك رأساً من رموس الشعوبية أو أصلاً من أصول هذه الحركة التي كان من أغراضها النيل من العرب لأنهم عرب والأشادة بالفرس لأنهم فرس .

لا نستطيع أن نقول إذن أن سبباً واحداً فقط من تلك الأسباب كلها أدى إلى قتله لأنها اشتركت كلها في ذلك . وغاية القول أن السبب الظاهر في قتله ربما كان قصة الأمان . ولا ينفي ذلك أن الخليفة حين عمد إلى قتله إنما تذرعه بهمة الزندقة .

واسكن متى كان قتل ابن المقفع ؟ لا نستطيع أن نجيب عن هذا ، فيقال إن ذلك وقع بين العام الثاني والأربعين بعد المائة والعام الخامس والأربعين بعد المائة للهجرة . ففي ذلك خلاف بين أصحاب الروايات ، ومهما يكن من شيء فابن المقفع كان رجلاً نشيطاً بعيد الصوت قد



أوشك أن يختلط بخيال الناس جميعاً في عصره وبعد عصره حتى انقسم الناس فيه فرقاً وطوائف : طائفة تعجب به وتؤلف الأساطير حوله ، وأخرى تذمه وتحقد عليه ، وعلى رأس هذه الطائفة الأخيرة يكون المتعصبون من رجال الدين الذين يرون أنه قد نال من شعورهم مرة بالحاده وزندقته ، وأخرى بتشريعه وقوانينه ، كما سيظهر ذلك في رسالة الصحابة ، التي أشرنا إليها إن شاء الله .

أما نحن فنعتقد فيه الخير والشر ونرى فيه رجلاً مثقفاً مستنيراً واسع العقل ، يصدر في كل أعماله عن فكرة أو مبدأ . ولهذا الأخلاق التي يمتاز بها ابن المقفع علة وضحناها في الفصل الذي تعرضنا فيه للأخلاق .

# خاتمة

## في الأثر الأدبي لابن المقفع

مضى العصر الأيوبي ، ومضت معه الثقافة العربية الخالصة ، وكانت هذه الثقافة إذ ذاك مزاجاً من القرآن والحديث ، ومن النحو واللغة ، ومن الشعر والأنساب ، ومن الأخبار والنوادر ، ومن بعض السير والتواريخ . وهي ثقافة — كما ترى — بسيطة غير معقدة ، بل هي تدل على أن الأمة العربية كانت بين طريقين : طريق بداوة وسداجة قد مضى ، وطريق علوم وحضارة قد أقبل . وكان العصر الأموي نفسه كان قنطرة عبرت عليها الأمة العربية من طور السهولة والقفرة إلى طور النضوج والتعقيد .

من أجل ذلك كانت — ولم تزل — هذه الثقافة العربية الخالصة حبيبة إلى القلوب ، كما كانت هذه الثقافة نفسها ولم تزل ضرورية لتكوين الأدب ، وأي أديب لم يأخذ به جمال البداوة في هذا النوع من الأدب العربي الخالص ؟ بل أي أديب حرص على أن يصل بينه وبين الناس دون أن يتخرج في أول أمره على هذه الثقافة العربية البحتة ، فتعلمه كيف يعبر ، وتعلمه كيف يؤثر ، وتواتيه بما يشاء !

وابن المقفع من أولئك الذين حرصوا على أن يصلوا بينهم وبين الناس عن طريق الكتابة . فاتصل انصلاً قوياً بالثقافة العربية التي أخذها — كما رأينا — عن آل الأهم ، وعن الأعراب الوافدين من البادية ، وعن العلماء والأدباء الذين عرفهم إذ ذاك .

وسرعان ما صحت سليقته ، وسلبت له الثقافة العربية التي تعوزه ،  
وظهر ظهورا وانحما في الميدان الأدبي ، شأنه في ذلك شأن غيره من  
أدباء الموالي وعلماهم بوجه عام . وكان هؤلاء يأخذون اللغة العربية  
من معينها ، ويستقون الأدب العربي من مصادره . فكان لا يقع لهم  
من الخطأ ما وقع للعرب الذين هم أصحاب هذه اللغة !

تيل لبشار : ليس لأحد من شعراء العرب شعر إلا وقد قال فيه  
شيئا استسكته العرب من أنماظهم وشك فيه . وأنه ليس في شعر  
ما يشك فيه . قال : ومن أين يأتي الخطأ ؟ وقد وادت هنا ، ونشأت  
في حجور ثمانين شيخاً من فصحاء بني عقيل ، ما فيهم أحد يعرف كلمة  
من الخطأ ، (١) .

وهذا الذي يقال في بشار ، يصح أن يقال مثله في ابن المقفع .  
بل هذا الذي قيل في الموالي بوجه عام ، هو وحده الذي جعلنا نوضح  
فكرة الفن الذي نشأ بينهما وهو « فن الكتابة » ،

ألم أقل إن أسلوب ابن المقفع هو أسلوب الحديث الممتاز ؟  
والحديث الممتاز لا يكون إلا خطابة أو جدلا ومناظرة . ومع ذلك  
فالفرق عظيم بين هاتين : قلغة الخطابة أميل إلى الإيجاز ، ولغة المناظرة  
والجدل أميل إلى الإسهاب ، وأثر الأولى واضح في كاتب كابن المقفع ،  
وأثر الثانية أوضح في رجل كالجاحظ .

من أجل ذلك وصف أسلوب الجاحظ بالإطالة والإيضاح اللذين

كانا يأتياه من رغبته في توليد المعاني ، كما كانا يأتياه من أنه رجل جدل ومناظرة ولجاج واستقصاء . فلقد كان الجاحظ من زعماء المعتزلة والمعتزلة كانوا حزب الدولة ، والدولة كانت تشجع هذا الحزب الذي تولى أمر الرد على الفرق الدينية المتناحرة إذ ذاك .

أما فن ابن المقفع فلم يكن بهذه المرونة ، ولا كان يعرف هذه الإطالة بل هو أدنى إلى الإيجاز : فيه احتفاء كثير بالمعنى ، وفيه عناية باختبار اللفظ ، لا يتكلف فيه سجعا ، ولا يعرف فيه زينة ، ولا يكثر فيه المؤونة ولذا أقبل عليه الناس .

وبقى الناس على هذه الحالة إلى عصر الجاحظ ، فلما أتى الجاحظ لم يكن من السهل عليه أن يصرف عنايتهم إلى أسلوبه الجديد دون أن يتعب تعباً ظاهراً في إحداث تغيير جديد في ذوقهم الأدبي .

وظل أسلوب ابن المقفع رمزاً للكتابة الكلاسيكية ، القديمة ، وفي الناس طائفة تحن أبداً إلى القديم والقدماء .

— ومن أجل ذلك بقي أسلوبه مثلاً يحتذى في البلاغة العربية ، وبقيت كتبهم معنا يستقى منه الكتاب والشعراء على السواء . واستطاعت آداب ابن المقفع أن تغدو عصوراً طويلة من عصور الأدب العربي ، وعاش الأدباء قروناً على تلك الثروة الهائلة ، وتلك الثروة نفسها كالبنتر — كلما احتقره الواردون وجدوا فيه ماء صافياً — أطفالاً منه ظمأهم ، وشفوا منه غليلهم ، وتكاثر عليه غيرهم — والمورد العذب كثير الزحام !

فأما الشعراء ، فمنهم من ظفر بأدب ابن المقفع فنظم بعضها ،

وَتَأَنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَقْرَأَ عَلَى دَرَسِهَا وَمَعْرِفَتِهَا ، فَأَخَذَتْهُ بِسُجْرَمَا وَجَاهِهَا ،  
فَلَمْ يَكْفِهِ أَنْ عَرَفَهَا وَاسْتَوْعِبَهَا ، حَتَّى أَحَبَّ فَأَخْرَجَهَا فِي هَذِهِ الْأَثَوَابِ .  
وَكَانَ مِنْ هَؤُلَاءِ ، أَبَانُ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ اللَّاحِقِ ، الَّذِي نَصَبْتُهُ مِنْ  
أَخْلَصِ تَلَامِيذِ ابْنِ الْمُقَفَّعِ — تَرْبَطُ بِهَا جَنْسِيَّةٌ وَاحِدَةٌ ، وَيَتَّفَقَانِ فِي  
نَزْعَةٍ وَاحِدَةٍ ، وَيَجْمَعُهُمَا غَرَضٌ وَاحِدٌ ، وَهُوَ إِعْلَاءُ كَلِمَةِ الْفَرَسِ .

وَقَدْ رَأَيْتُ أَنَّهُ نَظَّمَ « كَلِيلَ وَدَمْنَةَ » ، وَرَأَيْتُ أَنَّهُ نَظَّمَ كِتَابَ  
« مُزْدَك » ، ثُمَّ قِيلَ إِنَّهُ نَظَّمَ « سِيرَةَ أَرْدَشِيرِ » ، وَلَا نَعْرِفُ لِمَنْ تَنَسَّبَ  
هَذِهِ السِّيرَةُ — بَلْ لَا نَعْرِفُ شَيْئًا عَنْ هَذِهِ الْأَخِيرَةِ — وَلَوْ أَنَّهَا لَا تَخْرُجُ  
عَنْ كَوْنِهَا كِتَابًا — كَمَا قُلْنَا — فِي تَارِيخِ هَذَا الْمَلِكِ .

وَمِنَ الشُّعْرَاءِ مَنْ اتَّفَعُوا بِآدَابِ ابْنِ الْمُقَفَّعِ بِطَرِيقَةٍ أُخْرَى ،  
وَهِيَ أَنَّهُمْ كَانُوا يَمْدُدُونَ إِلَى كِتَابِهِ ، يَأْخُذُونَ مَا شَاءُوا مِنْ حِكْمَتِهَا ،  
وَيَزِينُونَ أَشْعَارَهُمْ بِعِبَارَتِهَا ، بَلْ إِنْ مِنْهُمْ مَنْ كَانَ لَا يَفْعَلُ أَكْثَرَ مِنْ  
أَنْ يَصُوغَ هَذِهِ الْحِكْمَ نَفْسَهَا فِي أَسْلُوبِ شِعْرِي لَا تَثْرَى .

وَمِنْ هَؤُلَاءِ — مِثْلًا — شَاعِرٌ عَرَبِيٌّ تَغْلِيَّ اسْمُهُ ( كَلْثُومُ بْنُ عَمْرٍو  
ابْنُ أَيُّوبَ ) ، وَكَانَ مَشْهُورًا ( بِالْعَتَابِيِّ ) ، وَكَانَ الْعَتَابِيُّ هَذَا مُتَّفَعًا  
بِالثَّقَافَةِ الْفَارْسِيَّةِ ، وَكَانَ فِيمَا يَظْهَرُ كَثِيرَ الْإِطْلَاعِ فِي آدَابِ ابْنِ الْمُقَفَّعِ  
بِنَوْعٍ خَاصٍ . وَظَهَرَ أَمْرُ ذَلِكَ فِي نَظْمِهِ وَتَثَرَهُ عَلَى السَّوَاءِ .

بَلْ رُبَّمَا كَانَ مِنْ أَوْلَئِكَ الشُّعْرَاءِ الَّذِينَ تَأَثَّرُوا بِحِكْمِ ابْنِ الْمُقَفَّعِ أَيْضًا  
( أَبُو الْعَتَاهِيَّةِ ) وَ ( صَالِحُ بْنُ عَبْدِ الْقُدُّوسِ ) وَمِنْ إِلَيْهِمَا مِنْ شُعْرَاءِ  
الزَّهْدِ وَالتَّصَوُّفِ . فَهَمَا قِيلَ فِي الْحِكْمِ الْمُنَسَّوْبَةِ إِلَى هَؤُلَاءِ ، فَلَا مَرَأَ  
فِي أَنْ أَكْثَرَهَا مَا أَخُوذُ مِنْ كِتَابِ ابْنِ الْمُقَفَّعِ بِالذَّاتِ .

وأما الكتاب ، وجميعهم يدينون بزعامة ابن المقفع ، فتأثيره فيهم واضح لا يحتاج إلى بيان . وابن المقفع هو وحده الذى أدرك عصر الانتقال من الدولة الأموية إلى الدولة العباسية ، هو وحده الذى شعر يومئذ بحاجة هذه الدولة الناشئة إلى ثقافة أخرى غير الثقافة التى شاعتها الدولة الزائلة — ونعنى بها الثقافة العربية ، ثم هو من الذين شرعوا للكتاب يومئذ سرعة جديدة — هى الأخذ بثقافات كثيرة وعدم الاكتفاء بالثقافة العربية البسيطة — تلك الثقافة التى كان يكتفى بها — أوبعضها — الشعراء فى ذلك الوقت ، ثم كان هو أسبق الكتاب جميعاً إلى الآداب الفارسية ، يأخذها من منابعها الأصلية ، وكتبها لهم بطريقة تثير اهتمامهم وتدعو إلى إعجابهم وتضطرهم إلى العناية العظمى بهذه الآداب .

فأبان ، والجاحظ ، وابن قتيبة ، وابن عبد ربه ، والطرطوشى وابن حزم . والنويرى : كل هؤلاء وغيرهم قرأوا كتب ابن المقفع وكلهم كان لهذا الكاتب أثر فى مؤلفاتهم ليس إلى إنكاره من سبيل أما « أبان » ، فقلما تعرف شيئاً لم يكن قد أخذه عن أستاذه كاعلنا .

وأما « الجاحظ » ، فقد كان معجباً بهذه الشخصية ، حاقداً عليها ، فهو معجب بها لأنها غذته ، وهو حاقداً عليها لأنه كثيراً ما تعرض لنقدها ، ولم يستطع أن يصرف الناس عنها إلا بعد تعب شديد .

وأما « ابن قتيبة » ، و « ابن عبد ربه » ، فقد أوشكت أن تكون آثارهما صورة مكبرة من آداب ابن المقفع ، بل أوشكت أن تكون آثارهما ظلالاً لآدبيه الصغير والكبير :

أليس قد كان ابن المقفع يعرض مثلاً للسلام عن «السلطان» ، أو «الإخوان» — فلا يفعل أكثر من أن يجمع ما قاله في ذلك حكماء الفرس وعلماؤهم . ويضرب إلى هذا ما كان يصنعه من الحكم على مثاهم فتألف له من أقواله وأقوالهم مثل هذه الآداب ؟

وهل فعل ابن قتيبة وابن عبد ربه شيئاً أكثر من ذلك ؟ أظن لا ، والى أن تقارن بين ما كتبه هذان في «عيون الأخبار» و «العقد الفريد» ، وبين ما كتبه ابن المقفع في الأدبين الكبير والصغير — وخاصة في الموضوعات التي اشترك الثلاثة في تناولها — فستجد هذين الكاتبين متأثرين تأثراً واضحاً بطريقة استاذهما عبد الله بن المقفع .

وقل مثل ذلك في «سراج الملوك» للطروشى و «نهاية الأرب» للتويرى و «كلمات في الأخلاق» لابن حزم . وربما كان أثر ابن المقفع أوضح في الطروشى منه في الآخرين . وذلك بالرغم من أنه كان لا يذكر اسم صاحبنا حتى في العبارات التي ينقلها عنه نقلاً لا تصرف فيه ، ومثلها قوله : «قال حكماء العرب والعجم : مثل مضار السلطان في جنب منفعه مثل الغيث الذي هو سقيا الله تعالى وبركات السماء وحياة الأرض ومن عليها . وقد يتأذى به المسافر ويتداعى له البنيان . . .» إلى آخر هذه العبارة التي صرح ابن قتيبة أنه نقلها عن اليتيمة (١) .

وإن تنس لا تنسى تأثير كتابه «كليه ودمنه» فلم يكتف الأدباء بنظمه وتسجيله ، حتى رأيناهم يتسابقون إلى النسخ على منواله .

---

(١) تجد هذه العبارة في سراج الملوك ص ٤٢ وفي عيون الأخبار ج ١ ص ٣

والذين قاموا بمحاكاته كثيرون نذكر منهم على وجه التمثيل :

سهل بن هرون في كتابه ( عفراء وثعلبة ) .

وابن الجبارية في كتابه ( الصادح والباغم ) .

وعبد المؤمن بن الحسن الصاغاني في كتابه ( دور الحكم في أمثال

الهند والنجم ) .

وشمس الدين أبو عبد الله محمد بن ظفر المكي النحوي الصقلي

المتوفى سنة ٦٠٠ هـ — في كتابه « سلوان المطاع في عدوان الأتباع » .

وشهاب الدين « أحمد الأبيشي في كتابه ، المستطرف في كل فن مستظرف .

وشهاب الدين الدمشقي المعروف « بهر شاه » في كتابه « فاكهة

الخلعة ومفاكهة الظرفاء » .

وأبر العلاء المعري الذي قال عنه صاحب كشف الظنون إنه ألف

كتاباً أسماه « القائف » على لسان كليله ودمنه وقع في ستين كراسة

ولم يكن قد تم ! (١) .

وأخيراً — يقال أن من الأشياء التي نسجت على مثال كليلة ودمنه

رسالة من رسائل « اخوان الصفا » — هي الثانية من قسم الطبيعيات،

واسمها رسالة « الحيوان » (٢) .

(١) ويقال إن للقائف تفسيراً اسمه « المنار » ولكن الباحثين لم يعثروا إلا على

القائف ولا على المنار .

(٢) وهي رسالة تتضمن شكوى الخدم من الإنسان وكتبتها مقدمة قيل إنها

تطور الحيوان من النبات والنبات من الخمد على نحو يذكر بنظرية داروين في  
النشوء والارتقاء . وتقع هذه الرسالة في مائتي صفحة .



ويقولون إن الأدب العربي بالقياس إلى الآداب الأجنبية يعوزه « القصص » ، والواقع أننا ندهش لذلك ، ونعجب كيف أن أدبنا العربي مقصر من هذه الناحية ، وكان خليقاً به أن يكون أسبق الآداب جميعها إلى تأليف القصة بالمعنى الصحيح .

فهؤلاء السابقون الأولون من كتاب هذا الأدب تبشر آثارهم بظهور فن القصة . والقصة نفسها لا تعوزها الحوادث التي تتألف منها في كل زمان ومكان .

وليس شك في أن ابن المقفع في كتابه « كلیلة ودمنة » ، كان أول الذين فتحوا للناس باب « القصص » ، ثم تبعه كثيرون غيره لم يتقدموا بالقصة نفسها مع الأسف إلى أبعد من الحد الذي وصل إليه .  
ونحن نعلم أن القصة — قبل ابن المقفع — لم تكن بمجولة جهلاً تاماً . فقد وجدناها ظلاً في الأدب الجاهلي ثم وجدناها ظاهرة بوضوح في القرآن الكريم .

أما الأدب الجاهلي فنه قصة على لسان الأرنب والضب زعموا فيها « أن الأرنب التقطت ثمرة ، فاختلسها الثعلب فأكلها ، فانطلقا إلى الضب » فقالت الأرنب يا أبا الحصين « قال : سميماً دعوت . قالت : أتينا لنختصم إليك . قال : عادلاً حكمتا . قالت : أخرج إلينا . قال : في بيته يؤتى الحكم . قالت : إني وجدت ثمرة . قال : حلوة فكليها قالت : فاختلسها الثعلب . قال : لنفسه بغى الخير . قالت فلطمته . قال : بحقك أخذت ، قالت : فلطمني . قال حر انتصر . قالت : فاقض بيتنا : قال : لقد قضيت . فذهبت أقواله مثلاً ، !

أرأيت إلى هذه القصة الطريفة كيف وضعت العصر الجاهلي في كل شيء ؟ أرأيت إلى هذه القصة الصغيرة كيف يمكن أن تتكرر صورة صادقة أملت من العصر الجاهلي بكل شيء ؟ أنا لا أعرف نثراً جاهلياً ، أصدق من هذه القصة في التعبير عن بيئة العربية ، والتقليد العربية ، والخلق الجاهلي والأدب الجاهلي .

وأما القرآن الكريم فقد شغل القصص شيئاً كبيراً من أجزائه بل إن من هذه القصص ما جاء على السنة الحيوان . وذلك مثل قوله تعالى « حتى إذا أتوا على وادي النمل ، قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون . فتبسم ضاحكاً من قولها وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين » .

ولكن مهما قيل أن القصة وجدت قبل ابن المقفع ، فلا شك في أنه كان أول الذين فتحوا للناس بابها ، ولا شك في أنه كان أسبق الكتاب إلى الإكثار من قولها ، ولا شك أيضاً في أن هذه القصص الهندية المعروفة تركت أثرها في الخيال الإسلامي ، كما تركت من قبل أثرها في الخيال الفارسي .

أما أثرها في الخيال الفارسي فلأنك تقرأ في كتاب « عيون الأخبار » قصة ينقلها ابن قتيبة عن كتاب « سير العجم » . وتدهش كيف أن هذه القصة شهاً قوياً جداً بباب « اليوم والغربان » في كتاب كليله ودمنه وهو الباب الذي علمت أنه لا شك هندي لا فارسي . يقول ديشليم الملك ليديبا الفيلسوف :

« قد سمعت مثل إخوان الصفا وتعاونهم ، فاضرب لي مثل العدو الذي لا ينبغي أن يغتر به ، وإن أظهر تضرباً وملاقاً . قال الفيلسوف : من اغتر بالعدو الذي لم يزل عدواً أصابه ما أصاب اليوم من الغربان » ثم يأخذ في الحديث حتى يصل إلى قصة الغراب الذي قدم نفسه للملك الغربان ، ليتف الملك ريشه ، ويطره في أصل شجرة ، حتى يمر عليه اليوم ، فيعمل على خدعها ، ويسوقها بحيلته إلى الهلاك . وهذا كله في قصة شبيهة كل الشبه — كما قلنا — بالقصة التي أوردها ابن قتيبة حيث يقول : وقرأت في كتاب سير العجم أن غيروز بن يزديجرد بن بهرام لما ملك سار بجنوده نحو خراسان ليغزو — أخشنوار — فلما انتهى إلى بلاده اشتد رعب أخشنوار منه وحده له ، فناظر أصحابه ووزراءه في أمره . فقال له رجل منهم : أعطني موثقاً وعهداً تعلمن إليهم نفسي أن تكفيني أهلي وولدي وتحسن إليهم ، وتخلفني فيهم ، ثم اقطع يدي ورجلي ، وألقني على طريق فيروز ، حتى يمر بي هو وأصحابه ، فأكفيك مؤيوتهم ، وأورطهم مورطاً تكون فيه هلكتهم . فقال له — أخشنوار — وما الذي تنتفع به من سلامتنا وصلاح حالنا إذا أنت قد هلكت ولم تتركنا في ذلك ؟ قال : إني قد بلغت ما كنت أحب أن أبلغه من الدنيا . وأنا موقن بأن الموت لا بد منه ، وإن تأخر أياماً قلائل ، وأحب أن أختم عمري بأفضل ماتهم به الأعمار من النصيحة لإخواني والنكابة في عدوي . فيشرف بذلك عني ، وأصيب سعادة وحظوة فيما أماني . ففعل به ذلك ، وأمر به فألقي حيث وصف له . . . »

ذلك إذن مثل من أمثلة تأثر الخيال الفارسي بالقصص الهندية .  
 ثم إن هذه القصص الهندية نفسها قد أثرت كما قلت لك أيضاً في الخيال  
 الإسلامى .

أليس قد ألف هذا الخيال الإسلامى قصة « الزباء » ؟ وأنت تعلم  
 أن من أشخاص هذه القصة ملكا هو « جذية الأبرس » ، وإلى جانبه  
 رجل ذو حيلة ودهاء هو « قصير بن سعد اللخمى » ، وأن هذا الأخير  
 جضع أنفه وأتلف جسمه ، وفعل بنفسه الأفاعيل — وهذا كله على  
 نحو يذكركنا بالقصتين الهندية والفارسية اللتين رويتهما لك الآن ؟  
 وإذن فالصلة قوية بين « قصة الزباء » عند المسلمين و « قصة فيروز »  
 عند الفرس و « قصة البوم والغربان » عند الهند . وإذن فالخيال  
 الإسلامى الذى فاته أن يتأثر بالأساطير اليونانية — كما قلنا — لأن  
 هذه الأساطير وثنية فى جوهرها — كان لابد له من أن يتأثر بالخيالين  
 الهندى والفارسى على هذا النحو ، وكان يجب أن يكون تأثر المسلمين  
 عظيمًا بهذين الخياليين . وكان يجب أن يكون من آثار ذلك غلى فى الأدب  
 شعره ونثره على السواء .

ولكن ترى ما الذى صرف المسلمين عن ميدان القصص ؟ ومن  
 الذى يصح أن يقع عليه اللوم فى ذلك ؟

ليس هنا موضع الإجابة عن هذا السؤال ، ولو أن الإجابة عنه  
 يسيرة كل اليسر . لا أقول إننا نجد لها فى طبيعة اللغة العربية نفسها  
 — فأصف هذه اللغة بسعة مادتها وكثرة اشتقاقاتها — وأقول إنها  
 إذن لغة ألفاظ وتأتق ليس غير . وإنما أجد الجواب عن سؤالى هذا  
 فى أدباء العربية أنفسهم ، فهم وحدهم الملومون فى هذا التقصير . وهم

وحسنهم الذين صرفوا همهم إلى الألفاظ دون المعنى ، وحصرُوا جهودهم في الشكل دون الموضوع ، فجاءت كتاباتهم تغلب عليها الزينة والزخرف . وكان خليقاً بهم أن يتجهوا إلى تنويع الموضوع وتجديده كما توجهوا إلى توليد الألفاظ وتحسينها .

ويكفي أن تذكر المقامة العربية . ويكفي أن تعلم أنها كانت قرن القصص الهندية والفارسية — صالح أن تكون لغة أخرى للقصة الإسلامية — لولا أن أوجبت التقاليد العربية على هذه المقامة أن تذكر ثراً مشتملاً على ألفاظ مسجوعة ، ومتردات انشائية ترشك أن تكون مجهولة ، على ما كان أن موضوع المقامة نفسه كان شيئاً تافهاً ، يدل على أنه لم يحظ من المؤلف بشيء أشبه أو قليل من العناية أو التفكير !

وإذا كان الأدب الأوروبي قد استفاد كثيراً من اتصاله بالآداب الإسلامية ، وإذا كان خير ما أفاده هذا الأدب الأوروبي من آدابنا هو ما كان موضوعه القصص الخرافية (١) ، وإذا كانت هذه القصص نفسها قد ألهمت كثيرين من أدباء أوروبا في العصور الوسطى وبعدها . وأوحى إليهم بكثير من القصص التي كانت تؤلف الأدب الشعبي الأوروبي إذ ذاك . نقول إذا كان هذا كله قد حدث لأوروبا — من اتصاله بالأدب الإسلامي — فكيف لا يحدث أضعاف ذلك للشرق وهو وحده الوارث الحقيقي لهذا الأدب ؟

ذلك مادعانا إلى العجب ، وذلك ما يجعلنا نرى في ابن المقفع بدلاً من أعظم أبطال الأدب . وكيف لا يكون بطلاً من خلف كل هذا

---

(١) اقرأ فصل (الأدب) من كتاب تراث الإسلام التي سبقت الاشارة إليه .

التراث الأدبي العظيم؟ ولم لا يكون بطلاً من استطاع أن يوجه الأدباء في عصره وبعد عصره مثل هذا التوجيه الحكيم؟  
ولإذا كان الأدب العربي قد أعوزه القصص بالمعنى الفنى ، فليس وزر ذلك واقعاً على ابن المقفع ، ولكن وزره يقع على الأدباء الذين أتوا بعد ابن المقفع ، فهؤلاء الأدباء من بعده هم الذين وقفوا أنفسهم عند الجد الذى انتهى إليه .

\* \* \*

ودع عنك تأثير ابن المقفع فى الشعراء والكتاب والقصاص .  
وعد معى قليلاً إلى تأثيره فى العقل الشرقى بوجه عام .  
وكما اضطررنا أن نذكر الجاحظ عند كلامنا عن أثر ابن المقفع الأدبى ، فأخذنا نوازن بينهما من ناحية الأسلوب ، فكذا نضطر إلى أن نذكر الجاحظ مرة أخرى عند كلامنا فى أثر ابن المقفع الفكرى ، فنوازن بينهما من حيث الفكر .

ولسنا نريد هنا أن نعرض لمنهج التفكير عند الجاحظ ، وإنما نريد أن نشير هنا إشارة خفيفة إلى طبيعة عقله بالقياس إلى ابن المقفع فأما عقل ابن المقفع فقد رأيت أنه ينزع دائماً إلى المثل الأعلى ، وعرفت أثر هذه النزعة فى أخلاقه وكتاباته وطريقة فهمه طبائع الناس والأشياء . وأما عقل الجاحظ فليس يعرف هذه النزعة المثالية ولكنه رجل واقعى ، بكل ما فى هذه الكلمة من معنى : فهو واقعى فى أخلاقه . لأن أخلاقه صورة مأخوذة من عصره أخذاً ليس فيه تعديل أو تهذيب . وهو واقعى فى أسلوبه لأنه يصف بهذا الأسلوب

حياة الناس في عصره وصفاً دقيقاً لا يحاول فيه أن يقترب من مثل أعلى ، يضعه نصب عينيه ويوجه الناس إليه ، وهو واقف في تفكيره لأنه يفكر على طريقة غيره من سادة الأمة وقد كان هؤلاء يؤمنون ويقولون - مثلاً - بالاعتزال - فالزم الجاحظ نفسه من أجل ذلك وحله أن يقول مثلهم ، ويدعو إلى رأيهم ، ويشجع مذهبهم بما له من قدرة على الترسل وبلاغته في التعبير .

ويأجيز كان الجاحظ رجلاً ، صحفياً ، بالمعنى الذي نفهمه نحن من هذه الكلمة في الوقت الحاضر .

وأما ابن المقفع فإلى أن يكون فيلسوفاً أقرب منه إلى أن يكون عالماً أو كاتباً بحسب !

وإذن فابن المقفع من كتاب : الفكرة والمبدأ - لا يكتب فيها إلا لأنه مقتنع بصحتها ، أو لأنه في سبيله إلى هذا الاقتناع . وهو في الوقت نفسه من كتاب : الشك والخيرة ، والشك وسادة - كما يقول الغرييون - شائكة . ولكن لا تنام عليها إلا الرقوس المنظمة .

ويأجيز كان هذا الرجل من أوائك القليلين الذين يشغلهم البحث دائماً عن الحقيقة ، أين هي ؟

وأنا أزعم أنه لولا شكوك ابن المقفع الدينية ، لما كان للفرق المنهية التي ظهرت بعده في الدولة العباسية كل هذا الشأن . وأنا أزعم أنه لولا خطراته العقلية وملاحظاته الشخصية ، لما تنبأت أذهان الكلايين ، بعده إلى مثل هذا الحد .

ولما - فها هذا الكلام الذي لانهاية له في طبيعة الأديان ؟ وما هذه

البحوث التي لانهاية لها كذلك في مسألة « حرية الإرادة » ؟ وفي كل هذا  
 لم يزل انقسام بين الفرق الدينية ، من نزلة وهرجئة وجمعية ورافضة  
 ونحو ارج وثانية الخ .

والحق أن مسألة « حرية الإرادة » كانت من أهم المسائل التي شغلت  
 بال الكثرين من المفكرين على اختلاف ملهم ونحلمهم ومذهبهم في  
 الاستناد والتفكير ، فهل صحيح أن الإنسان يعتبر حراً في إرادته ،  
 فهو مسئول ، حقاً عن كل أفعاله التي تصدر عنه ، وهو الذي يختار لنفسه  
 هذه الأفعال ، ولا يختارها الله له ؟

أما الجبرية — وهم القائلون بالجبر — فقد أراحوا أنفسهم  
 وكفروها مؤونة البحث ، وقالوا : الإنسان مجبر لاخير ، وأما الزنادقة  
 — وهم أشقى هذه الطوائف وأكثرهم تفكيراً في المسألة — فقد كانوا  
 لا يريدون أن يجدوا في الإسلام حلاً لهذه المشكلة . وكان رجل منهم  
 كاتب المقنع — طويل التفكير في هذه المسألة ذاتها . ولكن يظهر  
 أنه كخيره من الشكاكين والمتزندق لم يشأ أن يجد الجواب عنها في  
 « المزدكية » التي هي دين آباءه وأجداده من الفرس ، ولا في « الإسلام »  
 وهو دين الدولة العباسية التي أظلمت . وإنما شاء ابن المقنع أن يجد  
 حلاً لهذه المشكلة في « المانوية » نسبة إلى « ماني » وهو من سبقت  
 الإشارة إليه في هذا البحث .

واظن مرة أخرى إلى الرسالة التي نسبت إلى ابن المقنع في  
 الزندقة والتي رد عليها القاسم بن إبراهيم الزيدى تنهض دليلاً على  
 ما أقول ، فإذا كان شيء يستحق التفاتنا في هذه الرسالة ، فإن هذا الشيء



وهو حديث ابن المقفع عن الإسلام ، وحديثه عن المانوية . لحديثه عن الإسلام يتم عن سخرية وتهكم وشك يقصد به الطعن في الدين . وحديثه عن المانوية يتم عن احترام وإيمان بهذه العقيدة التي ارتاح إليها ابن المقفع ووجد فيها حلا لهذه المشكلة التي شغلته .

أما الجاحظ — وكان رجلا من رجال المعتزلة — فقد كان يقول مثلهم بجمرية الإرادة وإن الإنسان حر في أعماله وإنه يخلق بنفسه هذه الأعمال وإن الله لا يخلقها له ، وإنه من أجل ذلك مسؤول عن هذه الأعمال محاسب عليها .

\* \* \*

وإن أنس لا أنس بلاء الرجل في الإصلاح الاجتماعي ! فأى عقل هذا الذي كان يصدر عنه في أمر هذا الإصلاح الخطير ، وأى قلب هذا الذي كان لا يخشى صاحبه في الحق بطش أمير أو وزير أو عظيم أو كبير ؟ وأى علم هذا الذي كان يسعف الرجل بكل تلك الحلول العظيمة التي اقترحها يومئذ على الخليفة ؟

الحق أن ابن المقفع كان نعمة أنعم الله بها على الأدب الإسلامي والثقافة الإسلامية . فهو نعمة على الأدب الإسلامي لأنه غذى هذا الأدب بعنصر من العناصر الأجنبية القوية — وهو العنصر الفارسي — وهو نعمة على الثقافة الإسلامية ، لأنه انتقل بها من طور الضيق والفقر إلى طور السعة والثروة .

واست أدري ماذا كان يكون مصير الأدب الفارسي لو قد عاش له  
البطل الفارسي الذي لم يكن قد تجاوز الأربعين !

وبعد — فكيفتي الأخيرة في صاحبي هي : ، إنه إذا صح أن يكون  
تاريخ الدول الإسلامية في أزهى عصورها — قد حظى برجل تمثل  
فيه الحضارات الشرقية القديمة كلها في أحسن أنواعها ، كما تمثل فيه  
العواطف الإنسانية كلها في أنبل صورها وأرق درجاتها — لما كان  
هذا الرجل غير عبد الله بن المقفع .

أجل — عبد الله بن المقفع هو البطل الذي يعتبر بحق ، مفخرة  
الشرق . أو هو البطل الذي نعتبه بحق من أولئك النفر القليلين  
الذين يطلق عليهم اسم قادة الفكر .

وأنا على يقين من أن هذه الشخصية العظيمة ستبقى مستحقة من  
الناس جميعاً كل إعجابهم وتقديرهم . وأنا على يقين من أن هذه الشخصية  
المتأيزة ، ستبقى أبد الدهر مصدراً عظيماً لكثير من أبحاثهم وآرائهم  
بل إنني أظن أنني أرى بآفاق الأجيال القادمة كلها ستقتل الرجل تقديراً  
يزيد كثيراً عن هذا الحد . ..

[ تم بحمد الله ]

## مصادر البحث

### المصادر الشرقية مرتبة حسب حروف المعجم

- (١) كتاب ابن المقفع لخليل مردم - طبعة دمشق ١٩٣٠
- (٢) ، إجاز القرآن للباقلاني - طبعة القاهرة عام ١٣٤٩
- (٣) ، ، ، للرافعي - ، ، ، ١٣٤٩
- (٤) ، الآثار الباقية للبيروني - ، ، ، ١٩٢٣
- (٥) ، الأخبار الطوال للدينوري - طبعة لندن عام ١٨٨٠
- (٦) ، الأدب الكبير لابن المقفع - طبعة أحمد زكي باشا وطبعة الأمير شكيب أرسلان وطبعة المرصني
- (٧) ، الأدب الصغير لابن المقفع - الطبقات المصرية وحلها
- (٨) ، الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني - الطبعة الأوروبية
- (٩) ، الأقاليم للأصطخري - طبعة لندن ١٨٧٠
- (١٠) ، الأملالي (الفرود والدر) للسيد المرتضى - طبعة القاهرة عام ١٣٣٥
- (١١) ، الأوراق أخبار آل عباس الصولي - مخطوط بدار الكتب بالقاهرة
- (١٢) ، مجمع الأمثال للبيدائي
- (١٣) ، البدء والتاريخ لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي - طبعة باريس عام ١٩٠١

- (١٤) كتاب البخلاء للجاحظ - طبعة ليدن عام ١٩٠٠
- (١٥) • البلدان لابن الفقيه - طبعة ليدن عام ١٨٨٥
- (١٦) • البيان والتبيين للجاحظ - طبعة السندوبي عام ١٩٣٢
- (١٧) • التنبيه والاشراف للسعودى - طبعة ليدن عام ١٨٩٤
- (١٨) • التاج فى أخلاق الملوك - طبعة المرحوم أحمد زكى باشا
- (١٩) • الحيوان للجاحظ - طبعة القاهرة عام ١٣٢٣
- (٢٠) • الرد على زندقه ابن المقفع للقاسم ابن ابراهيم الزيدى - طبعة جويدى الصغير بروما
- (٢١) • الشهنامة للفردوسى - تعريب البندارى وتصحيح الدكتور عبد الوهاب عزام - طبعة القاهرة عام ١٩٣٢
- (٢٢) • الصادح والباغم لابن الهبارية - طبعة القاهرة
- (٢٣) • الصناعتين لأبى هلال العسكري - طبعة الآستانة
- (٢٤) • العقد الفريد لابن عبد ربه - طبعة القاهرة عام ١٣٣١
- (٢٥) • الفهرست لابن النديم - طبعة ليزج عام ١٨٧١
- (٢٦) • الفوائد لابن القيم الجوزى - طبعة القاهرة
- (٢٧) • المحاسن والمساوى للبيهقى - طبعة كبش عام ١٩٠٢
- (٢٨) • المزهر للسيوطى - طبعة القاهرة
- (٢٩) • الملل والنحل للشهرستانى - طبعة ليدن
- (٣٠) • المنظوم والمنثور لابن طيفور - دار الكتب بالقاهرة
- (٣١) • النثر الفنى للدكتور زكى مبارك - طبعة القاهرة عام ١٩٣٤
- (٣٢) • بلوهرويو زلف - دار الكتب بالقاهرة



- (٥٢) كتاب شرح حال ابن المقفع ( بالفارسية ) للأستاذ عباس إقبال  
طبعة طهران .
- (٥٣) د . ضحى الإسلام الأجزاء الأولى والثاني والثالث الأستاذ أحمد أمين — طبعة القاهرة أعوام ١٩٣٣ و ١٩٣٥ و ١٩٣٦
- (٥٤) د . طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة
- (٥٥) د . الامم لصاعد الأندلسي — طبعة بيروت
- (٥٦) د . المأمون للدكتور فريد رفاعي — طبعة بيروت
- (٥٧) د . عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب لأحمد بن علي الحسيني مخطوط ، دار الكتب بالقاهرة
- (٥٨) د . عيون الأخبار لابن قتيبة — طبعة القاهرة عام ١٣٤٣
- (٥٩) د . غرر أخبار ملوك فارس للثعالبي — طبعة باريس عام ١٩٠٠
- (٦٠) د . فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء لابن عربشاه
- (٦١) د . فتوح البلدان للبلاذري — طبعة لندن عام ١٨٦٢
- (٦٢) د . فجر الاسلام للأستاذ أحمد أمين — طبعة القاهرة عام ١٩٣٨
- (٦٣) د . طبعة ابن خلدون الاجتماعية — ترجمة الأستاذ عبد الله عنان طبعة القاهرة
- (٦٤) د . كامل التواريخ لابن الأثير — طبعة القاهرة عام ١٣٠٢
- (٦٥) د . كشف الظنون للحاج خليفة — الموجودة بمكتبة الجامعة المصرية
- (٦٦) د . كلية ودمنة — طبعة وزارة التربية والتعليم بالقاهرة — طبعة الآب لويس شيخو ببيروت — طبعة البارون ده ساسي — طبعة المرفصى بالقاهرة

— ٢٥٣ —

- (٦٧) مجلة جامعة القاهرة Boultin .
- (٦٨) كتاب محاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني — طبعة القاهرة
- (٦٩) د . مروج الذهب للسعودي — طبعة القاهرة عام ١٩٠٩
- (٧٠) معجم البلدان لياقوت — طبعة القاهرة عام ١٩٠٩
- (٧١) د . تاج العروسى للزبيدي
- (٧٢) مقدمة ابن خلدون — طبعة القاهرة ١٢٨٤
- (٧٣) كتاب من حديث الشعر والنثر للدكتور طه حسين — طبعة القاهرة ١٩٣٦
- (٧٤) د . نتائج الفطنة لابن الهبارية — طبعة بيروت . .
- (٧٥) د . وفيات الأعيان لابن خلكان
- وذلك عدا بعض الكتب والمقالات والمجلات والمحاضرات والأبحاث  
التي أشرنا إليها في تضاعيف الكتاب وهوامشه ولم يتسن لنا ذكرها  
كلها في هذا الفهرست .

## المصادر الأوربية

### EUROPEAN SOURCES

1. Iranian influence on Moslem literature (Russian Book of M. Ionstranzev, translated into English by P. Nariman) Bombay 1918.
2. Mémorial Historiques, par Baron S. de Sacy. Paris.
3. The Iranian National Epic, or the Shahnámah, being the English translation from the German of Prof. F. Noldeké Das Iranische Nationalepos by Mr. Bogdanov. Bombay. 1930
4. The Letter of Tansar. Christensen (as translated by C. K. Nariman Bombay. 1918.)
5. Foreward to the Ocean of Story : Denisson Ross London 1926.
6. Barroe's Einleitung zu dem Buche Kalilah Wa Dimnah. Noldeké (as translated by Nariman Bombay (1918).
7. Kalilah Wa Dimnah : Ency of Islam. Brockelmann.
8. Encyclopédie de L'Islam Leyden 1913— 1926.
9. Kalilah Wa Dimnah or the Fables of Bidpai By Keith Falconer (Cambr (1885)
10. Ouvrages Arabes (II Kalilah,) Par V. Chauvin, Paris.
11. Histoire des Arabes : Par Cl. Huart, Paris
12. The Cambridge Medieval History Vol. II. Cambridge
13. A Literary History of Persia : Browne, London.
14. A Literary History of Arabs : Nickolson, London.
15. L'Islam et les races : par pierre andré Paris.



— ۲۰۰ —

16. Syrian Literature by Wright, London.
17. Noldeké's Introduction to Tabary as Translated by Nariman Bombay 1918.
18. L'Empire des Sassanides, Christensen, Copenhagen 1894
19. Revista Orientali « أو مجلة المستشرقين »
20. The religion of the Manichees Cambridge 1907.
21. Histoire des rois de Perses. Zotenberg, Paris 1900.

# فهرس موضوعات الكتاب

General Organization

idila Library (GOAL)

مستط

## الباب الأول :

- ٦ الفصل الأول — الشعب الفارسي بين الشعوب الاسلامية
- ١٧ الفصل الثاني — الثقافة الفارسية بين عناصر الثقافة الاسلامية
- ٢٧ الفصل الثالث — الآثار الفارسية وحماها، وكيف احتفظ الغرب بها

## الباب الثاني :

- ٣٧ الفصل الأول — حياة ابن المقفع
- ٤٩ الفصل الثاني — أخلاق ابن المقفع
- ٦١ الفصل الثالث — ابن المقفع ونظرته إلى المثل الأعلى

## الباب الثالث :

- ٧٢ الفصل الأول — زندقة ابن المقفع المفكر
- ٩٦ الفصل الثاني — ابن المقفع والاصلاح الاجتماعي
- ١١١ الفصل الثالث — أسلوب ابن المقفع

## الباب الرابع :

- ١٣٤ الفصل الأول — تحقيق آثار ابن المقفع
- ١٥٥ الفصل الثاني — بعض آثار ابن المقفع
- ١٧٨ الفصل الثالث — كليلة ودمنة من آثار ابن المقفع
- ٢١٨ الفصل الرابع — مصرع ابن المقفع
- ٢٣٢ خاتمة : في الأثر الأدبي لابن المقفع



